Robert Reininger

NIETZSCHE
e il senso della vita

VOLPE

Il presente libro di R. Reininger, ordinario di filosofia all'Università di Vienna, si distingue nella vasta letteratura riguardante Nietzsche per due punti: anzitutto per il suo considerare il contenuto « etico » dell'opera di questo filosofo, poi per stabilire il contributo che egli ha dato per la conquista di un senso della vita e per la condotta personale di un uomo che, come quello di oggi, si trova di fronte alla crisi di tutti i valori, che ritiene irreversibili i processi che hanno provocato tale crisi e che, staccato ormai dal sacro e sicuro suolo della tradizione, si trova rimesso solo a sé stesso, in una pericolosa libertà. Questo motivo centrale viene seguito dall'A. in tutte le fasi del pensiero di Nietzsche, le quali sono esaminate in modo approfondito e con una valutazione critica. Viene pertanto distinto il positivo dal negativo e nello stesso ideale nietzschiano del « superuomo » viene indicato, di là dalle distorsioni, quel che lo ravvicina paradossalmente non all'anarchico individualista ma all'assertore di una etica di una assolutezza quasi kantiana (nel libro si troverà anche un interessante confronto fra Kant e Nietzsche) basata sul dominio di sé, su una « natura nobile », che disprezza la vita naturalistica, tutto ciò che non è libero, che è obliquo e basso.

La trattazione del Reininger è caratterizzata da una considerazione sempre oggettiva e equilibrata, dalla sua comprensione tanto teoretica quanto umana (in Nietzsche la dottrina e la persona formano una unità inseparabile) oltre che dal suo fornire al lettore una veduta completa di tutte le peripezie del pensiero nietzschiano e della sua lotta eroica per un senso dell'esistenza in un mondo, dove « Dio è morto », di là dal nichilismo. Sono dunque messi in luce aspetti senz'altro attuali della dottrina di Nietzsche.

NIETZSCHE

Robert Reininger

NIETZSCHE

e il senso della vita

Prefazione di J. Evola

GIOVANNI VOLPE EDITORE
ROMA

Titolo dell'originale:

Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens - Der Ertrag seiner Philosophie für die Ethik.

W. Bramüller Werlaig - Wien

Traduzione di J. Evola

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Fra i moltissimi libri scritti su Nietzsche quello di Roberto Reininger, qui tradotto, merita di essere segnalato, per una duplice ragione.

La prima è che al centro di esso sta il problema del senso dell'esistenza, nelle soluzioni che Nietzsche ha cercato di dargli nel travaglio del suo pensiero, della sua stessa esistenza. A ragione si giudica che un tale problema, insieme all'altro, che vi si connette strettamente, dell'orientamento da eleggere per la propria esistenza, cioè dell'etica, sia il problema centrale in Nietzsche, le varie posizioni teoretiche, spesso assai diverse, non avendo che un carattere subalterno. Esse furono usate, per così dire, sperimentalmente; una volta assunte, vissute e saggiate in funzione di quel problema esse sono state via via abbandonate — come il Reininger dimostra — in continui « superamenti », quasi come secondo l'immagine di una « fiamma che avanza nulla lasciando dietro di sé ».

Il secondo punto per cui l'esame del pensiero nietzschiano secondo l'angolazione speciale scelta dal Reininger è interessante, si riferisce al risalto dato al « valore situazionale » che ha una problematica la quale non ha cessato di essere attuale. Il Reininger dice giustamente che la figura di Nietzsche ha anche il valore di un simbolo; la sua persona incarna anche una causa, « è la causa dell'uomo moderno per la quale qui si combatte, di quest'uomo senza più radici nel mondo sacro della tradizione, oscillante fra le vette della civiltà e gli abissi della barbarie, cercante sé stesso, vòlto, cioè, a crearsi un senso appagante per un'esistenza del tutto rimessa a sé stessa ». Il problema si specifica come problema dell'uomo dell'*epoca del nichilismo,* del « punto zero di tutti i valori », dell'epoca in cui « Dio è morto », tutti i sostegni esterni vengono meno e il « deserto cresce ».

Nietzsche aveva previsto il « nichilismo europeo », l'aveva considerato come la fatale conclusione del pensiero moderno dopo che con la sua critica di ogni valore, ideale o idolo aveva contribuito a portarlo sino in fondo. Il punto fondamentale è però che esso per Nietzsche non valse come il punto finale, bensì come qualcosa da lasciar indietro dopo avergli assegnato una speciale funzione *positiva*. Infatti Nietzsche considerò sé stesso come « il primo nichilista completo d'Europa, che però ha già superato il nichilismo avendolo vissuto nella sua anima — avendolo ormai dietro di sé, sotto di sé, fuori di sé ». *La problematica di Nietzsche è dunque quella dell'epoca post-nichilistica.* Essa riguarda chi, non avendo paura di andare lungo un abisso, sente di non poter tornare indietro. (Quindi, notiamolo di passata, sono assolutamente fuori strada coloro che, riferendosi a qualche oscillazione delle posizioni nietzschiane, sempre così sature di intense, agitate cariche emotive, hanno fantasticato circa una sua possibile conversione religiosa o addirittura cristiana). La funzione positiva del nichilismo riguarda la prova rischiosa di una completa liberazione dell'individuo; se egli non vuol precipitare, è tenuto a trovare solo in sé un punto fermo e farsi capace di una affermazione assoluta. Dunque il nichilismo viene « strumentalizzato » in funzione del sorgere di un tipo superiore e di una sua nuova morale. Con le sue distruzioni spirituali, esso crea una *situazione di sfida*. E proprio qui viene cercato e trovato, in un'aspra lotta, un senso assoluto dell'esistenza e viene postulato, di là dell'uomo, il « superuomo ».

Varrà considerare più da presso questa posizione, perché la situazione già ipotizzata da Nietzsche con una lucidità da veggente non è effettivamente diversa da quella dell'epoca attuale, ove non si creino (o mantengano) coperture per la profonda crisi esistenziale che la caratterizza.

Come il Reininger lo mette in luce, il punto morto viene superato solo in quanto la legge che l'uomo superiore non spezzato pone a sé, pur avendo per base la libertà e l'« al di là del bene e del male », pur essendo riferita non più ad un « devi » ma a un « io voglio », riveste lo stesso carattere di incondizionatezza che in precedenza si basava su qualcosa di esterno o di trascendente. Per questo, non a torto il Reininger rileva l'analogia, in apparenza paradossale, fra l'etica di Nietzsche e quella di Kant: l'una e l'altra sono una « morale assoluta ». Peraltro, Nietzsche stesso aveva dichiarato apertamente di non aver smascherato tutto ciò che di decadente, di falso e di mendace, di « troppo umano », sta dietro ogni morale corrente, se non per far posto ad una morale superiore, per contrapporre la « grande morale » alla « piccola morale » (alla « moralina ») da gregge, da anime trepide, bisognose di appoggi o di spauracchi. Pertanto l'« immoralismo » così spesso e volentieri ostentato e proclamato da Nietzsche in fondo mira ora solo *à épater le bourgois*.

Non senza relazione con ciò, per raccogliere quel che di essenziale e di positivo può offrire la soluzione di Nietzsche bisogna non lasciarsi sviare da tutte quelle affermazioni, quasi sempre dettate da un *animus* polemico, nelle quali sembrerebbe venire in crudo risalto solo un individualismo e una glorificazione della « Vita » come pura immanenza. Di fatto, l'individualismo in Nietzsche è tale da associarsi ad una disciplina interiore severa, quasi ad una ascesi, seppure in un senso virile, non in quello mortificatorio religioso. Non è stato soltanto il Reininger a notare che per questo l'affermazione nietzschiana della vita ha non pochi tratti simili alla « negazione » schopenhaueriana di essa, più che non ad una passiva, bramosa identificazione con essa perché, anche a tacere che la « volontà di vivere » si trasforma in « volontà di potenza », viene sempre postulato un principio so-

vrano che si distanzia dagli istinti, che disprezza ogni impulso non solo edonistico ma anche eudemonistico (= volto non solo al piacere ma anche alla « felicità » nella vita). E anche quando viene esaltato un « dionisismo », quando viene rivendicato ogni diritto « di là dal bene e dal male », quando si preconizza l'apertura ad ogni sana esperienza « pagana » contestando ogni pavida inibizione delle passioni e di impulsi dal profondo, quella dimensione superiore viene sempre presupposta. Non venire meno ad essa, è il postulato *essenziale* per chi è capace di restare in piedi e di creare valori anche in mezzo al « deserto che cresce », tale deserto non trovando àdito in lui.

Per ciò stesso, riguardo all'altro punto, cioè alla glorificazione nietzschiana della « Vita », non si deve cadere nell'equivoco di vedervi un mero naturalismo. Se, come si è detto or ora, la posizione nietzschiana comporta una affermazione assoluta di là dal puro essere istintivo, è evidente che nel concetto di « Vita » (se ci si vuole tenere ad esso) viene implicitamente introdotto qualcosa che la trascende o, se si preferisce, che nella « Vita » esaltata contro ogni mal inteso « aldilà » va veduta una potenza che comprende sia sé stessa, sia il potere di svincolarsi da sé stessa e di dominare sé stessa. Purtroppo Nietzsche non è stato portato a percepire la « trascendenza » agente in lui, o a riconoscerla e a assumerla come tale nel suo ideale, e questa è forse una causa della sua tragedia e del crollo finale.

Una volta rimosso questo doppio, frequente equivoco, riguardante dunque l'individualismo da una parte, il concetto di « Vita » dall'altro, pensiamo che interessi mettere in rilievo, di passato, la distanza che separa l'orientamento nietzschiano essenziale dal clima dell'anarchismo proliferante in correnti molteplici dei nostri giorni fra le strutture incrinate di un mondo dissacrato e di una « contestata » società senza senso. Di fatto, questo anarchismo individualistico o di

massa si riduce ad una rivolta confusa irrazionale e discentrata; una insofferenza per ogni disciplina e per ogni vincolo, indiscriminata e dettata solo dagli impulsi della parte istintiva e naturalistica dell'individuo che nulla vuole riconoscere al disopra di sé, è un tratto predominante ben visibile in questi movimenti, di là dai varî motivi o pretesti offerti dal « sistema », dalle strutture del mondo ultimo. Così è tanto significativo quanto naturale che in detti movimenti di oggi Nietzsche sia assolutamente ignorato, mentre egli è stato il primo e il più grande ribelle. Si è che nella materia umana non vi è rispondenza; le vere affinità elettive — plebee — di tali movimenti si rivelano nelle loro frequenti collusioni col marxismo e i suoi derivati, nelle formule di un pacifismo isterico, di un assurdo « integrazionismo » e collaterali combutte col « terzo mondo » e con ogni bassofondo sociale e razziale, mentre il limite da semianalfabeti intellettuali appare in una confusa valorizzazione di mediocri pensatori, quali il Marcuse, fermandosi a quel che questi più o meno legittimamente nega (e che non è nemmeno l'essenziale per una vera rivolta), non percependo lo squallore e l'estrema banalità utopico-idilliaca di quel che egli sa solo proporre come alternativa partendo da una aberrante sociologia a base pesantemente freudiana. Nietzsche non appartiene assolutamente a questo mondo, e ciò viene avvertito d'istinto. Nel suo carattere aristocratico e esclusivistico, nell'alto impegno e nella statura interiore che essa implica la via nietzschiana sarebbe l'oggetto — ove fosse conosciuta nella sua stretta relazione con la più seria problematica di un'epoca nichilistica e di dissoluzione — di un preciso rigetto da parte di questi movimenti « protestatari » che si possono ben definire come quelli di una reale « rivoluzione del nulla ».

Ma per mettere bene in luce questo contesto bisogna che qui sia accennato ai termini in cui ha cercato ulteriormente di definirsi l'etica nietzschiana.

A tenersi rigorosamente al principio della pura affermazione di una « Vita » liberata, è chiaro che ogni valutazione o presa di posizione sarebbe assurda. Non si avrebbe nessun fondamento per poter valutare e affermare, ad esempio, le forme di una vita piena e in ascesa, dispiegante una « volontà di potenza », in opposto a quelle di direzione opposta, « decadenti », in particolare a quelle forze che, secondo l'interpretazione nietzschiana, con la loro morale hanno minato civiltà « sane » e « superiori ». Tutto ciò, di rigore, è egualmente « vita », di « là dal bene e dal male », in un flusso e riflusso, in creazioni e distruzioni, e assurdo sarebbe prendere posizione, come invece continuamente e veementemente fa Nietzsche, evidentemente con riferimento ad una istanza superiore.

Se si cerca questa istanza, a cui l'etica di Nietzsche deve la sua impronta specifica, essa appare condizionata dalla sua individualità. Il principio, a tutta prima, è l'affermazione della *propria* natura. Questa diviene l'unica norma, l'« imperativo categorico » autonomo: esser sé stessi, divenire sé stessi. Da sfondo teoretico può fare poi la concezione « realistica » del mondo propria all'ultima fase del pensiero di Nietzsche, concezione che ove non fosse intervenuto il tragico ottenebramento della sua mente assai probabilmente si sarebbe però sviluppata con eliminazione di aspetti « naturalistici » e biologici abbastanza grossolani che la inficiano (un difetto del Reininger è tenersi troppo a questi aspetti). In essenza, qui si tratta, piuttosto della visione di un mondo nudo, liberato da tutto ciò che è soltanto umano, di « ideale », di irreale e di finalistico che vi si è applicato (in parte, è quasi una ripresa della visione tragica « dionisiaca » del primo periodo — ma, come sensazione, è evocatore quel che scrisse in alta montagna Nietzsche parlando della purezza delle « libere forze non ancora macchiate dallo spirito »). Come dopo un catarsi, resta unicamente il

reale (la « natura ») sotto le uniche specie di « essere » e di « potenza ».

Dato questo sfondo, che in un certo modo conferma la tematica nichilistica, l'individuo può trovar sostegno e radice solamente in quel che nella sua natura più profonda e propria egli è, nel suo « essere », nella sua immutuabile identità.[1] La fedeltà a questo essere, l'affermazione di esso, è ciò che dunque dà il contenuto alla morale nietzschiana, diciamo così come orientamento generale. È la prima terra ferma, a cui tuttavia Nietzsche non si arresta perché qui in fondo si ripresenta la stessa indeterminazione da noi rilevata parlando della « Vita ». Di rigore, nel segno del puro « esser sé stessi » si dovrebbe poter assumere, volere, dire assolutamente di « sì » a ciò che si è anche quando nella propria natura non vi sia nulla che corrisponda all'ideale positivo del « superuomo » bandito dal nostro filosofo, quando la propria vita e il proprio destino presentino corruzione, perversità, decadenza, ignominia. Perciò a fermarsi all'accennato principio, come unico valore etico resterebbe quello dell'« autenticità ». Al limite, sarebbe da dirsi che chi per natura essendo « inferiore » fosse sé stesso, avesse il coraggio di essere assolutamente sé stesso, starebbe più in alto di chi volesse costruirsi una « superiorità » non avente radici nel proprio essere autentico.

Se più recentemente su queste posizioni hanno potuto arrestarsi alcuni esistenzialisti, fattualmente esse da Nietzsche sono state lasciate indietro. Quando egli si fa il banditore imperioso di una nuova morale, egli indica quel che procede da una *natura particolare,* da una « nobile natura », proiettando ciò che lui stesso sentiva di essere o aspirava a essere. Ci si trova, pertanto, di fronte ad una morale della « fierezza » (opposta, come indica il Reininger, a quella dell'amore o del timore) e della « distinzione », con riconferma del tratto fondamentale di cui si è già detto, di

quello di una personalità sovrana distante dal « gregge » non meno che dalla parte naturalistica di sé. Sempre di nuovo viene presentato il tipo pel quale è naturale esser risoluto, sicuro di sé, pronto ad assumersi ogni responsabilità, dritto, chiuso a tutto ciò che è volgare e « troppo umano », duro e inflessibile, sì (e nei propri riguardi prima di tutto) ma anche capace della « virtù donatrice » in via spontanea, per l'apertura e la sovrabbondanza del suo animo e non per un fiacco sentimentalismo, non rifuggente da tutto quel che può mettere sé stesso alla prova, non tocco dagli aspetti tragici, oscuri e assurdi dell'esistenza proprio grazie alla legge positiva e autonoma che gli detta il suo essere.

Come è molteplicemente attestato, in un ideale del genere sbocca, direttamente o indirettamente, l'etica post-nichilistica nietzschiana della pura autoaffermazione e della fedeltà a sé stessi. Dalla legge generica dell'« esser sé stesso » è questa precisa legge che dunque si differenzia in Nietzsche e che dà l'impronta alla sua morale. E in questi termini — come rileva il Reininger — si dovrebbe intendere il tipo del « superuomo positivo », non prendendo sul serio i riferimenti scandalistici a certe figure storiche o al famoso « biondo animale da preda », mettendo da parte l'esaltazione della pura forza e della informe volontà di potenza (di una potenza che lasci aperto il problema di: che cosa farne? — così come Zarathustra chiede a chi aspira a sciogliersi da ogni vincolo: libero, *per* che cosa?) non meno che il superuomo barocco alla dannunziana e quanto può fomentare la boria di un presunto *Herrenvolk* fattualmente lontano da ogni virtù aristocratica e le fisime di un mal inteso razzismo biologizzante. Tralasciando con indulgenza tutte le scorie e gli scarti del « non migliore Nietzsche » — quello, a cui purtroppo spesso è stato dato di suscitare la maggiore eco — è nei termini anzidetti che si presenta il « superuomo positivo », uomo che si tiene in piedi anche

e soprattutto in un mondo nichilistico, devastato, assurdo e senza dèi: nei termini, dunque, di un ideale individuale da *élite*, non di un ipotetico stato futuro umano generale « evolutivo » da far quasi oggetto di una cultura programmata, come secondo un'altra delle divagazioni del nostro filosofo, in una certa fase del suo pensiero.

Come si vedrà, il Reininger mette in luce soprattutto questi contenuti separando l'essenziale dall'accessorio attraverso i meandri del pensiero nietzschiano, come l'effettivo contributo positivo che l'« immoralista » Nietzsche ha dato all'etica. Da parte nostra, siamo convinti che a tale stregua quel che Nietzsche può significare ai nostri giorni non è per nulla scaduto nella lotta per un senso dell'esistenza, ove si eviti un collasso, quella « rivoluzione del nulla » e quell'anarchismo plebeo, dal basso, a cui, come si è accennato, sta dando molteplicemente luogo la profonda crisi del mondo moderno. In realtà, a tutt'oggi, sia pure con una adeguata discriminazione e adattazione, poche etiche offrono spunti altrettanto importanti per chi studi la problematica post-nichilistica, avendo chiuso ogni via che riporti indietro, affrontando la prova di una nuova pericolosa libertà. Si può perfino parlare di una pietra di prova per la propria natura, per la propria vera vocazione.[2]

Si vedrà con quale rispetto, comprensione e senso di misura l'autore del presente libro ha considerato la persona e il pensiero di Nietzsche. Ordinario di filosofia all'università di Vienna, la sua esposizione è più vicina ad un esame filosofico che non ai prodotti della saggistica corrente. La difficoltà che per una certa categoria di lettori può eventualmente costituire l'uso di alcuni termini filosofici, nella nostra traduzione l'abbiamo ridotta esplicitando tali termini o usando degli equivalenti.

A un solo punto forse qui sarà bene accennare: alla designazione di « razionalismo etico » usata frequentemente

dall'A. per caratterizzare l'atteggiamento fondamentale di Nietzsche. Ciò potrà sembrare strano perché il termine « razionalismo » generalmente fa pensare ad un dogmatismo filosofico di idee e principî astratti. In questo contesto, si tratta di cosa diversa. Con riferimento all'antica concezione del *logos* ed anche alla terminologia dell'idealismo speculativo tedesco, da Kant in poi, il Reininger ha in vista il primato riconosciuto alla « ragione » intesa in genere come un potere autonomo — cioè non dipendente dalla parte naturalistica e sensibile dell'essere umano — avente una superiore funzione determinante o almeno normativa: anche nel caso di una divergenza con la realtà e la vita empirica, essa pone dei *valori*, determina cioè quel che essa *deve* (o dovrebbe) essere.

Considerando ciò, non apparirà più singolare il ravvicinamento, fatto dal Reininger, dell'orientamento essenziale che egli ha cercato di individuare in Nietzsche, con un « razionalismo etico ».

J. EVOLA

[1] Intuizioni sporadiche ma illuminanti in Nietzsche potrebbero rimandare anche ad uno strato superpersonale dell'individuo, ad una sua radice trascendente, a un Sé di là dal piccolo Io — così come quando Nietzsche parla della « grande ragione » chiusa nel mistero del nostro corpo (della propria individuazione), opposta alla piccola ragione — alla grande ragione che « non dice Io ma *è* Io », che ha « lo spirito e gli stessi sensi come un piccolo strumento e giocattolo », « potente dominatore, savio sconosciuto che si chiama il proprio essere, o Sé (*das Selbst*) ». Questi accenni potrebbero riportare perfino agli orizzonti di « dottrine interne » tradizionali. Il Reininger parla di un aspetto « esoterico » del pensiero nietzschiano, ma questo sarebbe un andare troppo in là, se a tale espressione si dà il suo senso rigoroso.

[2] Per la problematica nietzschiana in un quadro più complesso si può vedere J. Evola, *Cavalcare la Tigre*, Milano, 2ª ed., 1971.

PREFAZIONE DELL'AUTORE

A me, con Nietzsche è successo quel che già a più d'uno prima di me è accaduto: quanto più ho approfondito la sua opera, tanto più le singole tesi della sua dottrina mi sono apparse dubbie ma, in pari tempo, tanto maggiore è divenuto per me l'interesse e il valore che presenta questo filosofo come persona. Questa stessa è forse la ragione per cui finora quasi tutte le esposizioni della sua filosofia, le migliori comprese, hanno finito col trasformarsi quasi inavvertitamente in una descrizione del filosofo. A siffatto destino non sfuggirà del tutto nemmeno il mio libro; in esso saranno anche considerati tratti personali di Nietzsche, però non più di quanto sia necessario per raccogliere intorno ad un unico centro le complesse e contrastanti tendenze del suo pensiero. Mia intenzione non è, tuttavia, presentare compiutamente e in tutti i suoi aspetti la vita e la dottrina di Nietzsche. Su ciò, esistono già opere ottime rispondenti anche a severe esigenze scientifiche. Quel che però a tutt'ora non mi pare sia stato sufficientemente fatto, è valutare criticamente e sistematicamente questo sistema ideologico. Nietzsche è l'ultimo dei filosofi la cui azione, trascendendo ed anzi scavalcando la sfera della scienza e il clima da scuola, è divenuta una potenza di vita. Così è addirittura un dovere scientifico crear chiarezza nei suoi riguardi e avere, di fronte a lui, un saldo punto di riferimento.

*Se a tale riguardo come scopo esclusivo mi porrò l'individuazione dell'*etica *di Nietzsche nei suoi motivi e nelle sue ultime conseguenze, mi rendo ben conto che il punto di vista etico da solo non esaurisce affatto la ricchezza dei pen-*

sieri e dei problemi da lui lasciatici. Io ritengo che anche la psicologia, la teoria del conoscere, l'estetica e non per ultimo la filosofia della civiltà abbiano ancora da assolvere, nel riguardo, còmpiti molteplici, pur non aderendo all'opinione assai diffusa secondo la quale in quest'ultima — nella filosofia della civiltà — andrebbe cercato quel che vi è di più importante in Nietzsche. Il punto di vista etico mi sembra però condurre al centro più profondo della sua personalità di pensatore alla quale, alla fine, deve ben riportarsi ogni vera comprensione di questa personalissima filosofia. Per la stessa natura del mio còmpito, il punto di vista sistematico prevarrà su quello puramente storico. Io non mi sono proposto di formulare un giudizio sulla persona di Nietzsche ma di individuare e valorizzare ciò che la sua dottrina contiene, in fatto di riferimenti positivi, per un'etica del futuro. In sintesi, il mio tema può dunque formularsi così: che cosa può apprendere l'etica da Nietzsche e in Nietzsche? *Anche* in *Nietzsche: perché considerare il modo in cui un uomo dall'elevato sentire e di rare doti ha strenuamente lottato per chiarirsi i problemi supremi relativi all'atteggiamento da assumere di fronte alla vita può essere istruttivo, anche là dove non si può essere d'accordo con lui.*

*Un punto vorrei chiarire già qui, per non dovervi tornare in seguito. Si tratta dell'*infermità mentale di Nietzsche. *Se, da quando e in che misura essa abbia influito sulla sua attività spirituale, ciò non potrà mai venir accertato con esattezza. Ma per importanti che siano considerazioni del genere per il biografo, esse per il filosofo in fondo sono irrilevanti. Supponiamo che ad un tratto si venga a sapere che Descartes quando formulò il suo famoso* cogito ergo sum *soffriva di disturbi mentali passeggeri — e tutti coloro che pensano che chi, come Descartes, cominciò col mettere in dubbio la sua stessa esistenza non può essere del tutto normale, non se ne meraviglierebbero: forse che con ciò lo schietto problema filosofico chiuso in quelle tre parole perderebbe qualcosa del suo peso e del suo significato? Non lo credo. Almeno, non per coloro pei quali l'imprescindibile contrassegno di ogni filosofo consiste nell'esser libero da ogni idea preconcetta. Perciò anche dal punto di vista del metodo ritengo giusto avvicinarmi all'opera di Nietzsche come se nulla sapessi del destino del suo ottenebramento mentale. Ciò che nella sua dottrina è falso, pervertitore e insano deve essere denunciato indipendentemente dal fatto che il suo autore sia stato sano o malato. Ma non voler vedere tutto quel che in lui è grande ed ha un valore per la semplice supposizione di una origine patologica sarebbe, a mio parere, fare un grave torto a questo spirito tanto nobile quanto sfortunato. Seguendo la mia tendenza a vedere e precisare, in ogni pensatore, soprattutto l'elemento positivo, cercherò dunque di trarre il meglio dall'opera di Nietzsche; ciò condurrà da sé, anche, al rigetto di quel che è insostenibile e meno valido, conformemente al detto di Spinoza, che la luce fa conoscere e sé stessa, e le tenebre.*

Capitolo primo

NIETZSCHE - LA PERSONALITÀ DEL PENSATORE

1. *Nietzsche quale filosofo*

Che nella sua più profonda natura Nietzsche sia stato un filosofo, non un poeta o un profeta, è cosa che oggi viene più o meno ammessa da tutti. Non tutti sono però d'accordo nel considerare come « filosofia » la sua dottrina. Fra le due cose vi è infatti una differenza. Per fare un esempio, anche C. Lichtenberg fu un pensatore di una singolare forza filosofica, che tuttavia non ci ha lasciato alcuna dottrina chiaramente definita. L'inclinazione a filosofare, cioè a rendersi conto dell'insieme delle proprie esperienze di fronte al mondo, può essere essenziale in uno spirito al quale tuttavia manchi la forza o l'impulso a dare a ciò che pensa una forma ordinata ed unitaria. Specialmente in spiriti, il cui pensiero, per via di forti disposizioni critico-scettiche, è soggetto a continue trasformazioni, vi è il pericolo che la dovizia delle idee sempre nuove si disperda ancor prima di maturare in una qualche forma organizzata. Quando a ciò si aggiunge la legittima diffidenza verso la costrizione dei « sistemi » in genere e quella maggior gioia lessinghiana nel pensiero che cerca e indaga più che non nello statico risultato, anche le opere di spiriti quanto mai fecondi possono dare un'impressione di incompiutezza e di contraddittoria mutabilità: le loro idee apparentemente disorganizzate possono esser prese per affermazioni arbitrarie, per verdetti privi di base. Nietzsche è inoltre il tipo di un pensatore *per antitesi*: le sue idee non sembrano nascere

da uno sviluppo organico e dal graduale dispiegamento della sua psiche, ma piuttosto, quasi sempre, da una decisa, consapevole contrapposizione ad altri atteggiamenti intellettuali: il suo, è dunque un pensiero di tipo essenzialmente reattivo.[1] Senonché gli « altri » atteggiamenti intellettuali non furono sempre atteggiamenti di « altri »; anche quando lo furono, nel passare attraverso lo spirito del loro avversatore ne ricevettero l'impronta, a tal segno, da rendere quasi irriconoscibile la loro origine. Se Nietzsche possedette in alto grado la dote di immedesimarsi in tendenze intellettuali ed emotive di altri, queste tuttavia fecero solo da occasioni per una *sua* presa di posizione. Caratteristico è, in Nietzsche, un organismo psichico che produceva sempre nuovi stimoli per il moto del suo pensiero. In fondo, non è contro Strauss o Wagner, contro Schopenhauer o il cristianesimo che egli combatte, ma sempre contro un Nietzsche di ieri. Si deve sempre tener presente che per Nietzsche i nomi sono solo simboli di posizioni intellettuali e vitali tipiche, sì che la sua polemica è, in fondo, impersonale, non solo, ma anche astorica. Specie la forza che gli incitamenti venutigli da altri pensatori assunsero nel loro aspetto di sue esperienze vissute, è ciò che ne fa quasi dimenticare l'origine: « Io non attacco mai le persone, io mi servo della persona solo come di una forte lente di ingrandimento » (*Ecce homo,* 281). Da qui, anche, l'evidente sopravvalutazione dell'influenza delle posizioni avversate e la conseguente apparente esagerazione ed ingiustizia dei suoi giudizi, quando di quelle posizioni si abbia solo in vista la realtà storica. Quanto poco, ad esempio, la tanto deprecata morale della compassione abbia ammollito l'umanità, ce lo hanno provato gli avvenimenti di anni recenti. Credere ad un infiacchimento o a qualche altra menomazione dell'umanità in genere per opera della musica wagneriana o di altre correnti artistiche, può quasi sembrare prova di una inconcepibile ingenuità. La natura

umana in genere è assai più robusta di quanto lo sia stato il nostro filosofo nella sua ipersensibilità e nella sua esasperata reattività.

Il forte *soggettivismo* palesantesi nella assunzione di atteggiamenti spirituali tipici costituisce il tratto più visibile del suo stesso filosofare e, a tale riguardo, ravvicina Nietzsche ai Romantici.[2] Esso si esprime direttamente anche nel forte colorito emozionale di tutte le sue opere, che ne fa apparire l'insieme come una specie di diario in grande del suo sviluppo personale. Ora, noi certo ci attendiamo da ogni filosofo che la sua dottrina esprima anche la sua esperienza più personale e, a tale stregua, ogni filosofia è, effettivamente, anche « una professione di fede del suo stesso autore » (*Jenseits,* 6), persino nei casi in cui questa unità di dottrina e persona sia curiosamente celata e non facile da scoprire. Ma quando Nietzsche aggiunge, che in una filosofia non vi è « assolutamente nulla di impersonale », con ciò egli va a caratterizzare la sua propria veduta, non certo quel che noi siamo abituati a concepire legittimamente come ideale per una filosofia. Da un filosofo talmente personale, non ci si potrebbe infatti aspettare che egli cerchi di liberarsi il più possibile dai vincoli della soggettività, che egli separi il contenuto intellettuale della sua dottrina dalle accidentalità proprie alla genesi di essa e chiarisca le proprie esperienze personali innalzandole alla forma di concetti universalmente validi. In breve, ferme restando le insopprimibili caratteristiche di un pensiero proprio, ci attendiamo da un filosofo la volontà di far della scienza, di approssimarsi il più possibile ad una conoscenza pura. Una filosofia che non sappia anche condurre di là dalla sfera individuale di una data costituzione psichica manca della più alta consacrazione. Ma questa volontà scientifica non fu estranea nemmeno a Nietzsche. A parte i molteplici abbozzi di un'opera fondamentale progettata, ma rimasta incompiuta, il suo continuo impulso a dare alle sue idee una

base empirica e storica ce lo prova. Quel che però non gli fu concesso fu quella facoltà di considerar oggettivamente sé stesso, così caratteristica, invece, in Schopenhauer. Anche nelle opere nietzschiane più mature il contenuto filosofico non solo è commisto con elementi personali e visioni poetiche, ma è anche alterato da tratti affettivi « troppo umani », esprimentisi in giudizi negativi esagerati e in affermazioni intese a far colpo le quali, a seconda della disposizione del lettore, sono tali da suscitare un'adesione entusiastica ovvero netta ripulsa, se non perfino dell'avversione.

Perciò si può parlare di una « filosofia » di Nietzsche solo con certe riserve, se per filosofia s'intende una dottrina unitaria, ben fondata e coerente, informata da una volontà scientifica. Lo spirito filosofico che lo compenetrò dimostrò sé stesso in un saper pensare le idee considerate sino alle estreme conseguenze e nel portarle ad una perfezione tipica. Però egli non riuscì mai a mantenere la necessaria distanza di fronte ai suoi sempre mutevoli convincimenti. Ecco perché anche quel che si può chiamare la sua dottrina è rimasto dappertutto in una forma incompiuta: se esso non è, per questo, meno interessante, pure non può venire valutato allo stesso modo dell'opera intellettuale di altri pensatori. Qui si può considerare la parte che, a tale riguardo, ha avuto il doloroso destino di questa vita eroica di un filosofo; certo è, in ogni modo, che nel caso di Nietzsche, più che in qualunque altro, l'interpretazione deve integrare quel che è manchevole separando l'oro dalle scorie, cercando di liberare dalla ganga del « troppo umano » quel che di grande e di monumentale si cela nel suo filosofare. Filosoficamente, in Nietzsche l'importante non è costituito dai varî spunti di teorie relativamente chiare e definite, ma dall'eccezionale vigore che problemi antichissimi assunsero attraverso il suo spirito inquieto, coi conseguenti, possenti e talvolta perno prepotenti impulsi che il pensiero filosofico ricevette dalla ricca esperienza interiore di

questo spirito solitario unico nel suo genere. Se è stato detto che capire Kant vuol dire andar di là da lui, ciò, come vedremo, vale in ancor più alto grado per Nietzsche.

2. *L'uomo e l'opera*

Nietzsche ha ben avvertito il difetto in questione, ma non lo ha riconosciuto come tale e lo ha superato nel suo solito modo: « *affermandolo* ». Egli contesta senz'altro la possibilità di quel filosofare non soggettivo, che gli era negato, e rigetta ogni oggettività accusandovi una forma larvata di « ascetismo ». Così per lui la storia della filosofia altro non significa che una psicologia dei filosofi alla quale egli, con l'eccezionale acume che il suo sguardo di psicologo aveva per le correnti sotterranee del pensiero, ha fornito un valido contributo, anche se talvolta i suoi rilievi, per usare una espressione di Lichtenberg, finiscano in sottigliezze da « ultrasaggio ».[3] Egli non ha però capito il lato più pregevole di questa sua opera, preziosa appunto per separare il contenuto ideale superpersonale di un dato sistema dagli elementi individuali così messi in luce. Come vedremo, un tratto assai caratteristico del nostro filosofo *è il superare cose, da cui egli si sentì interiormente ostacolato, col dar loro un nuovo valore positivo,* il vincere un nemico interiore col battersi dalla sua stessa parte, il disarmare un avversario con l'assumerne le posizioni. Un altro tratto fondamentale del suo sviluppo filosofico, nel grande come nel piccolo, è quindi la « *peripezia* »: capovolgere un pensiero nel suo opposto, unitamente ad una tendenza a ritornare, in un certo modo, al precedente, ora avversato punto di vista. Il teorico dell'« illusionismo » si trasforma così nel libero pensatore positivista, il libero pensatore nell'idealista, l'idealista nel metafisico di un rigoroso naturalismo. La dialettica hegeliana coi suoi trapassi ebbe in lui una incarnazione vivente.

Motivi psicologici diversi, benché scaturenti da una radice unica, hanno concorso a dar forma a questo tipo eroico-ascetico di pensatore combattivo, felice solo nel punto di un doloroso autosuperamento. Qui vanno anzitutto considerate le ripercussioni inusualmente violente che ogni esperienza intellettuale ebbe sull'intera psiche nietzschiana, per cui egli doveva concentrare tutta la sua forza di resistenza contro ciò che turbava l'equilibrio sempre labile della sua anima per una necessaria, precisa difesa, ovvero per una accettazione. Nietzsche veniva facilmente « sopraffatto » da un pensiero e l'eleggere a criterio della « verità » in genere questo esser presi corrisponde appunto all'aspetto in questione della sua natura. Contro di ciò stava tuttavia il suo indomito bisogno di libertà, la sua incapacità a sopportare a lungo qualunque vincolo. Così si spiega non solo il suo combattere ogni tendenza « dominante » (come la morale cristiana, la filosofia idealistica, il socialismo, il materialismo e il darwinismo) e ogni sentimento di interiore dipendenza da una data persona (Schopenhauer e Wagner), ma anche la tendenza a ripudiare le proprie convinzioni non appena esse, col loro graduale consolidarsi, si facevano per lui troppo anguste. Nelle sue mani, l'*estremismo critico-scettico* nei riguardi di ogni valore dato diviene un possente strumento per sottrarsi all'influenza da esso esercitata. Usato di continuo, esso costituisce un tratto fondamentale della sua filosofia e, in pari tempo, la principale forza motrice del suo sviluppo spirituale. Perciò Nietzsche dà l'impressione di uno spirito che sempre nega — anche se solo nei suoi stessi riguardi —, che nega perfino quando crea e dona. La « profonda avversione per il riposo definitivo in una qualsiasi concezione complessiva del mondo » lo rende sempre di nuovo accessibile « al fascino dell'opposto modo di pensare » (*Wille zur Macht,* 470). Egli *cerca* ciò che sopraffà; una volta trovatolo, ne avverte però la violenza, alla quale il suo spirito elastico si sottrae con un salto indietro,

fino a riconquistare di fronte a sé il sentimento della propria superiorità. Questo filosofo intellettualmente passionale — per dirla con Spinoza — anche nel campo teoretico non conosce *passiones* che egli non sappia trasformare in *actiones.* Ciò spiega anche il precipitato alternarsi delle sue vedute e delle sue valutazioni, il discontinuo formarsi di punti di vista, di interpretazioni e di prospettive sempre diverse che, appena affermate, vengono abbandonate e spesso convertite in quelle opposte. « Questo pensatore — dice Nietzsche di sé stesso — non ha bisogno di nessuno che lo confuti; a ciò basta lui stesso » (*Wand.,* 249). Un siffatto processo non giunge mai a conclusione nell'anima del nostro filosofo. In fondo, tutti i suoi libri sono autoconfutazioni e semplici fugaci battute d'arresto in questa corrente veramente eraclitea di pensiero: non appena li aveva finiti egli quasi li abbandonava. Nel punto in cui si concretava in parole scritte, una « forma di vita [della sua vita] diveniva vecchia ». Da qui, l'impossibilità a seguirlo, per i suoi amici; da qui, anche, l'uso dell'aforisma come naturale, rapida forma per definire e conchiudere un pensiero prima che esso perda la sua risuonanza nell'anima del pensatore a causa di una opposta, più forte risuonanza; da qui, infine, la poca cura che Nietzsche ebbe, di coordinare logicamente le sue idee. Questo violento strapparsi da sé fu per lui sempre un'intima pena, una dolorosa operazione, anche quando vi si univa la gioia della riconquistata libertà. Ma da questa stessa pena egli seppe trarre una virtù: egli afferma, vuole il dolore di chi conosce, allo stesso modo che egli afferma, vuole il dolore del mondo — e dell'insofferenza per ogni elaborazione sistematica e per la coercizione della logica egli fece una massima filosofica.

La più profonda radice di tale attitudine stava però nel fatto che la sua individualità era orientata verso il massimo sentimento soggettivo della potenza, cosa che in seguito doveva oggettivarsi nella dottrina della « volontà di potenza »

quale principio cosmico. Non vogliamo decidere se questo tratto proceda da un senso dell'Io particolarmente vivo già presente, ovvero da una reazione contro un intimo stato di depressione. In ogni modo è certo che in quest'uomo dall'apparenza così modesta viveva una *smisurata ambizione di fronte a sé stesso,* una tendenza al più ardito superamento di sé fino ad una vera *hybris.* Prender distanza era la gioia della sua vita: soprattutto, distanziarsi da ogni stato presente del suo Io, con una insoddisfazione per ogni grado raggiunto e con la volontà di saggiare la sua forza mediante prove di resistenza sempre più aspre. Egli non rifugge dal violentare sé stesso quando si tratti di dominare una resistenza interna; anzi, è proprio ciò che egli cerca, onde poter misurare continuamente la sua forza e, nella vittoria, gioire dell'ulteriore accrescimento della potenza. Lo « *sfidare sé stesso* » (*M.A.*, I, 137) è una molla essenziale del suo sviluppo personale: *il suo pensiero tende sempre verso la direzione della massima resistenza.* Da qui, spesso, l'apparenza di una tendenza sadisticamente avventurosa della sua volontà intellettuale: un « cercare ciò che nella conoscenza produce l'assoluto dolore » (*Morg.*, 327) e il forte risalto dato alla crudeltà perfino quale fermento del conoscere (*Jens.*, 29). Anche per Nietzsche vale il detto, che « il sentiero verso il proprio cielo passa sempre attraverso la voluttà del proprio inferno » (*Fr. Wiss.*, 338). Egli prende sempre terribilmente sul serio le proprie esperienze intellettuali; giacché la lotta per la potenza interiore, per lui, è davvero una lotta per l'esistenza e il suo odio profondo per concezioni abbandonate che già furono sue si lega alla consapevolezza del pericolo corso di soggiacere ad esse. Da qui, anche, l'enorme importanza attribuita alle sue personali esperienze e la mancanza, nei suoi scritti, di ogni schietto umorismo, l'umorismo presupponendo sempre una certa ironia di fronte a sé. Peraltro, le esperienze vissute da Nietzsche non son proprio rare e individuali quanto

egli fu incline a credere e come egli effettivamente credette, nell'impeto delle sue esposizioni. Lo sono solo per il grado insolito della loro intensità che in lui trasforma in problemi vitali assunti passionalmente ciò che in altri può svolgersi nelle fredde regioni dell'intelletto o nelle profondità dell'animo senza avere così chiassose espressioni. Si può dunque intendere tutto il filosofare nietzschiano come un continuo tentativo di una violenta autoaffermazione che, pur svolgendosi sempre in quelle elevate e delicate sfere, solo nelle quali la sua anima si trovava ad agio, è tuttavia legato alla sostanza più profonda di Nietzsche quale uomo ed ha quindi, essenzialmente, una natura emozionale e non semplicemente intellettuale. « Un filosofo: ciò significa un uomo che vive continuamente cose straordinarie... che è percosso dai suoi pensieri come da una specie di avvenimenti e di folgori » (*Jens.*, 292).

Ora, si potrebbe credere che in un pensatore così soggettivo l'opera sia uno specchio fedele della sua personalità. Ma non è così. Assai più che non in Schopenhauer, in Nietzsche esiste uno stupefacente contrasto fra l'una e l'altra: alla sua bontà sempre pronta ad aiutare, al suo riguardo verso chiunque si oppone l'apparente durezza di una morale dei dominatori che ignora la pietà; alla finezza del suo sentire e alla delicatezza della sua anima sta di contro il lato volutamente tagliente delle sue affermazioni estremistiche. La sua modestia — per non dire timidezza — e la frequente tendenza all'autoapoteosi; la sua linea ascetica di vita e la valutazione negativa dell'ascesi; il suo impulso a cercar Dio e il rigetto sdegnoso, della religione; la sua aspirazione appassionata alla conoscenza e alla comprensione di sé e la denegazione scettica della verità; la sua lotta per nuovi ideali e l'ostentato disprezzo per ogni idealismo; il suo stato d'animo prevalentemente pessimistico e l'esaltazione dell'ottimismo; il suo continuo preoccuparsi di problemi umani e l'apparente indifferen-

za di fronte all'umanità in genere; la sua antipatia per la natura tedesca e il carattere spiccatamente tedesco di certo suo sofisticare; lo « spirito della gravità » che aveva nel sangue e l'esaltazione della chiara allegria, della baldanza, del giuoco e della danza — ecco tanti altri aspetti, né sono i soli, di tale contrasto. Rifarsi al detto di Lessing: « Si parla di rado delle virtù che si hanno, assai più spesso si parla di quelle che ci mancano », il cui senso corrisponde al nietzschiano: « I nostri difetti sono gli occhi con cui vediamo l'ideale » (*M.A.*, II, 86) nel caso di Schopenhauer può bastare; non basta però in quello di Nietzsche. Da tale punto di vista si possono bensì chiarire alcuni aspetti particolari (come la speciale valorizzazione della forza e della salute, per contrasto con la sua debolezza fisica e le sue malattie), ma non tutte le accennate contraddizioni in fatto di tendenze fondamentali. In ciò non si trattò di non essere all'altezza di date esigenze ideali a causa del proprio temperamento e carattere, ma esattamente del contrario, di « ideali » che non erano all'altezza della sua realtà umana: per cui in Nietzsche una tale disarmonia urta molto meno che non in Schopenhauer, nel primo la personalità riuscendo spesso più simpatica della dottrina.

Lo stridente contrasto fra attitudine teoretica e attitudine pratica si spiega abbastanza con l'indicata tendenza di Nietzsche a respingere e reprimere tutto ciò che gli sembrava minacciare il suo sentimento di libera autodeterminazione e di superiorità. E questo pericolo era naturalmente massimo nei riguardi di tendenze della sua stessa natura. Anche gli aspetti secondari del suo essere erano infatti talmente sviluppati da possedere una eccezionale potenza emozionale e da pregiudicare più di qualsiasi altra cosa la sua aspirazione ad una totale sovranità del proprio Io. Proprio ciò lo faceva soffrire e costituiva per lui il maggiore pericolo. Nei riguardi di questa specie di « personalità seconde » egli non poteva passare dalla parte del nemico come era suo uso, un tale

nemico non essendo che lui stesso. Egli cercò piuttosto di superarle con l'*evocare le forme di pensare e di sentire più estranee, anzi più ostili alla sua natura, con l'affermarle e col costringersi a servirle*. Al vertice di tutti i suoi superamenti vi fu dunque sempre il superamento di sé, o, più precisamente, una violenza esercitata dalla sua volontà sovrana sugli elementi naturalistici del suo Io psicologico in nome di coscienza d'ordine superiore. È quel che fece anche con la sua malattia (secondo la testimonianza di sua sorella, egli chiamava così anche ogni stato di depressione psichica): cercò di dominarla col negarla e con lo sforzarsi di trasmutarla per violenza in sanità — e fu da tale rivolgimento che egli poi trasse, mediante una « trasfigurazione » (*Fr. W.*, prefaz.), una nuova filosofia.[5] Nietzsche ha ricordato, una volta, la storia del re Viçvamitra, « che dopo essersi martoriato per millenni conseguì una tale potenza e una tale sicurezza di sé, da mettersi a costruire un *nono cielo:* simbolo sconcertante delle più antiche e più nuove filosofie della terra. Tutti coloro che mai costruirono un "nono cielo" trassero la potenza a tanto solo dal proprio inferno » (*Gen.*, III, 10). Questa è anche la storia di Nietzsche e della sua opera. Il cielo che egli volle costruire e in nome del quale non vi fu inferno di dura ascesi intellettuale, di autosuperamento e di sempre nuovo tormento dell'anima che egli abbia rifuggito, è il regno dell'illimitata libertà di una personalità fatta di volere e pienamente cosciente, contrapponentesi alle travolgenti potenze della natura, della storia e, non per ultimo, anzi in prima linea, del suo stesso essere: è l'ideale del « razionalismo etico ».

3. *Nietzsche quale razionalista etico*

Qui non parleremo delle doti naturali altamente etiche e della linea di vita di questa figura nobile e coraggiosa, del

suo veramente eroico tener fermo in una esistenza fatta di dolore e di delusioni, del suo disinteresse, della sua sobrietà, delle sue abitudini ascetiche di vita, della sua natura di filosofo, della sua volontà di onestà e di interna verità ad ogni costo o della sua audacia quale apostolo — ma solo dell'orientamento etico del suo pensiero: del suo « bisogno etico » (come si potrebbe dire, in corrispondenza al « bisogno metafisico » schopenhaueriano) che per lui fu la fonte viva di sempre nuovi problemi e il motivo più profondo di tutto il suo filosofare.

In Nietzsche esso si esprime nella sua più generale forma, cioè nel non trovar pace prima di aver raggiunto un saldo *orientamento valutativo* per sé, per gli altri e per il mondo. Ogni punto di vista via via assunto, ogni giudizio, perfino ogni singolo pensiero significano per lui una presa personalissima di posizione; si cercherebbe invano, in lui, una teoria disgiunta da valutazioni. « Conoscenza », per lui, significa sempre esperienza profondamente vissuta: è cosa che dunque esprime, sempre e in prima linea, la reazione suscitata da un pensiero in chi lo pensa e che da esso si trova fascinato: a tale stregua, per lui *tutto* diviene effettivamente problema etico. Il problema, in un primo tempo, ha sempre un carattere personale: è Nietzsche stesso che esamina sempre di nuovo i propri atteggiamenti, li ripensa e soprattutto li valuta « eticamente », nel senso che lui dà a questo termine: ecco perché tutti i suoi scritti danno un po' l'impressione di un monologo. A ciò corrisponde altresì il fatto, che ogni aspetto del suo pensiero quasi si personifica: ad esempio, al primo piano non sta, per lui, la tragedia della vita, bensì « l'uomo tragico », non lo spirito dell'illuminismo, ma lo « spirito libero », non la forma della futura umanità, ma il « superuomo » e il suo annunciatore, Zarathustra, non questa o quella filosofia, ma il « filosofo ». E, in fondo, è sempre lo stesso Nietzsche che si riflette nei tipi spirituali da lui creati.

Perciò tutta la sua filosofia è, per così dire, un'etica personale in grande stile. Il « soggettivismo » nietzschiano è qualcosa di assai più profondo di una tonalità emozionale delle sue dottrine. Esso è senz'altro la scaturigine dell'intero suo filosofare, per cui tutte le sue convinzioni rappresentano solamente tanti tentativi di conseguire una salda base per la soluzione dei problemi fondamentali del valutare: base da servire, prima di tutto, per lui stesso.

Ma questo fatto personale ecco che, in lui, si amplia in via naturale fino a divenire un problema umano, anzi universale: poiché per lui ogni individuo acquista un vero significato solo all'interno di un sistema universale di valori basato su un esame complessivo della vita. Se si mena a vanto per i Tedeschi il fatto, che nessun orologiaio sa mettere a posto una ruoticina senza esser conscio del significato della sua azione dal punto di vista di una concezione del mondo, ciò vale in special misura per Nietzsche. Il suo sguardo si porta sempre sul tutto, egli assume sempre un punto di vista valutativo globale e perfino la « filologia, messaggera degli dèi », fu a lui cara solo perché gli additava la via per intendere un modo imperituro di umana valutazione della vita. Nietzsche l'« immoralista » era una natura così eticamente orientata, che l'impulso più intimo del suo incessante creare altro non fu che la perenne ricerca di una direzione centrale da dare alla sua volontà in base ad una valutazione ben salda della sua vita in genere. « Avere un fine », ecco la « sua grande passione » (*W. z. M.*, 26). « Le sorgenti più possenti della mia vita sono alcune grandi prospettive del mondo etico-spirituale » — scrisse ad un'amica.[6] Perciò ogni singolo problema si ordina in lui nel quadro di un sempre più vasto problema dei valori. Per lui, non solo la « morale » quale forma generale ed efficace dell'abituale giudizio si trasforma in un problema, ma egli si pone anche la questione, mai prima esplicitamente sollevata, del *valore* della morale stessa, anzi del giudizio mo-

rale in genere. Però per Nietzsche tutti i problemi di valore finiscono col raccogliersi intorno al naturale loro centro: *intorno al problema del senso e del valore dell'esistenza in genere.* Ora, la radicale negazione di essi — il « nichilismo » — è tale da far anche crollare ogni altro valore, epperò da rendere assurdo, alla fine, lo stesso porre la questione. In realtà, nel nichilismo convergono tutti gli atteggiamenti etici, esso costituisce anzi la base dell'etica quale scienza perché solo di fronte ad esso le singole questioni in tema di valutazione del volere e dell'agire possono essere portate a fondo. Il nichilismo permane attraverso tutte le fasi dello sviluppo di Nietzsche con immutata forza ed urgenza: ad esso sempre si riportano le divergenti tendenze del suo pensiero. Ed esso, insieme al convincimento della inconfutabilità del pessimismo edonistico, è altresì il retaggio trasmessogli dal suo maestro, da Schopenhauer: « Con Schopenhauer albeggia il senso che còmpito del filosofo è definire i *valori* » (*W. z. M.*, 422). La lotta per cogliere un « significato morale » della vita lo ha sempre di nuovo sconvolto, togliendogli ogni pace: essa compendiava, per lui, il problema stesso della sua esistenza. Proprio questo è il centro a cui bisogna rifarsi per intendere in modo approfondito tutto il filosofare nietzschiano.

La gravità di questo problema, anzi già il fatto di porlo, e il modo con cui viene risolto, fanno apparire distintamente il tratto « razionalistico » della costituzione spirituale nietzschiana. Lo stesso formularlo — aver la capacità di formularlo — implica infatti un alto grado di emancipazione dall'innocenza della vita istintiva, mentre il connettere ad esso la propria gioia e la propria pena presuppone una aspirazione insolitamente intensa per l'autodeterminazione libera e razionale. Invero, non vi è figura della più recente storia in cui l'elemento tipicamente razionalistico si sia affermato con una potenza così elementare, come in Nietzsche. A tutta prima, potrà sembrare certo strano che Nietzsche, questo paladino

del più deciso naturalismo degli impulsi e degli istinti, venga presentato come un razionalista etico. Ma non ci si deve lasciare ingannare, quanto alla direzione centrale della sua psiche, dal suo aver sposata questa o quella teoria, e nemmeno dal fatto, che spesso egli ha usato aspre parole contro il razionalismo. Nietzsche, idealista e razionalista nato, doveva necessariamente sentire il *naturalismo* come un attacco contro la sua persona, come un pericoloso antagonista che, favorito dai tempi, non si lasciava facilmente eliminare, mentre esasperava il problema del senso della vita. Ma Nietzsche non ha mai evitato i còmpiti difficili, egli li ha anzi cercati dovunque onde mettere alla prova la sua forza. Proprio secondo lo stile di « peripezia » del suo pensiero, anche qui egli passò dalla parte dell'avversario più forte, assumendone la verità in modo tanto più chiassoso, per quanto meno egli riuscì ad accettarla intimamente. Così può dirsi perfino, che lo stesso rivolgimento naturalistico della sua filosofia fu personalmente e soggettivamente condizionato dalla forte componente razionalistica in lui presente: corrispose ad uno di quegli autosuperamenti, il fine ultimo dei quali era sempre l'accrescimento del suo senso di potenza e di indipendenza. Solo il caso, che volle che la sua vita spirituale fosse troncata proprio durante questo stadio naturalistico, fa erroneamente sembrare come risultato ultimo del suo pensiero ciò che avrebbe potuto essere un semplice intermezzo in questa incoercibile corrente di tesi e di antitesi.

Nietzsche, l'esaltatore dell'istinto e il disprezzatore del razionalismo è, nei riguardi della sua persona, a tal segno un razionalista, che solo nelle altezze di un cosciente dominio di sé sente di essere veramente tutto sé stesso e trova un momentaneo appagamento solo quando nega ogni potenza naturalistica del mondo esterno ed interno — negazione, che a lui mai sembrò abbastanza completa. Nietzsche era in tutto e per tutto un « uomo del volere »; una volontà dura, anzi

tirannica, fu la dominante della sua anima — o, se ci si vuole esprimere in forma critica: in Nietzsche l'esperienza più intensa fu quella della volontà. Il suo animo era orientato in modo assolutamente « autocratico », fino alla dispoticità. Benché nella vita pratica la sua natura, buona e fiduciosa fin quasi all'eccesso (a cui si aggiungeva una scarsa conoscenza degli uomini, esprimentesi, fra l'altro, nel suo atteggiamento irrisoluto verso chi gli stava d'intorno), può avergli giuocato più di un tiro, pure, nella sua abitudine guerriera di comandare a sé stesso e di obbedire a sé stesso, egli anche in questo campo ha dimostrato di essere una natura spiccatamente volitiva. Questo tratto del suo carattere dà spesso alla sua dottrina una impronta di comando, di imperio, cosa conforme, del resto, alla sua idea circa la natura della volontà di conoscere: « Quel qualcosa che comanda, chiamato "spirito" dal volgo, vuole essere il signore, in sé e intorno a sé, e sentirsi signore: esso vuol ridurre il molteplice al semplice secondo una volontà che lega insieme, che doma, secondo una volontà invero dominatrice » (*Jens.*, 230). A differenza di Schopenhauer, il quale era una natura più immaginativa che non emotiva, Nietzsche non ha mai semplicemente *parlato* della volontà: per lui, la volontà era invece addirittura la potenza autocreatrice della sua personalità morale ed intellettuale. Tutta la sua filosofia è, per così dire, solo una spiritualizzazione della potenza volitiva vivente in lui. Non a torto egli rinfaccia a Schopenhauer « l'equivoco fondamentale circa il volere », circa il *Willen*, da lui fatto sinonimo di brama di vivere: « come se la brama, l'istinto, l'impulso fossero l'elemento essenziale del volere: è, questa, una degradazione del volere quale valore, che lo rende irriconoscibile » (*W. z. M.*, 84). Egli stesso ha proiettato sotto specie di « volontà di potenza » questo tratto fondamentale del suo essere in una dottrina, che sempre e soprattutto gli significò potenza

sulla propria anima e sulla propria vita affettiva.[7] Così la figura di Nietzsche, nei suoi tratti guerrieri, ricorda più Fichte che non Schopenhauer, anzi supera lo stesso Fichte, inquantoché in Nietzsche i decreti di quel supremo principio della vita interiore si traducono in modo più veloce e completo nel suo essere, dando l'impressione di una spontanea impulsività, laddove in Fichte sempre sussiste una tensione, una tensione dualistica fra volontà e natura. È « razionalistico » il motivo eroico della concezione nietzschiana della vita: l'ideale dell'essere eroico che segue la sua via predeterminata, indifferente ad ogni gioia o sofferenza propria o altrui, non avente occhio per la felicità, ma solo per l'opera; sono « razionalistici » tutti quei superamenti violenti di cui il suo pensiero e la sua vita sono così ricchi; è « razionalistico » il suo reagire con un deciso sì o no a tutto ciò che gli si fa incontro: alla vita come tale, alla morale, alla religione, all'arte e alla scienza — come lo sono i suoi rapporti, così personalizzati, con gli amici, coi nemici e, non per ultimo, con sé stesso; è « razionalistico » il suo credere che forze puramente spirituali possano influire in modo sostanziale sull'umanità, in bene o in male; sono « razionalistiche », nel complesso, tutte le fasi della sua dottrina: la sopravvalutazione dell'arte e, poi, dello storicismo nelle loro conseguenze pratiche, la tendenza illuministica, il dogma dell'eterno ritorno quale eventuale pietra di paragone per ogni decisione morale, la predicazione del superuomo inteso come un fine autonomo da realizzare secondo un piano, la dottrina della volontà di potenza — che altro non è se non la trasposizione teorico-metafisica di una tendenza-base della sua stessa natura, sia pure spesso disconoscente sé stessa; è « razionalistica » la concezione, curiosamente trasformata, del filosofo quale portatore di valori e creatore di civiltà, come « l'uomo dalla più vasta responsabilità, sulla cui coscienza gravita l'intera evoluzione dell'umanità »,

come « colui che comanda e che fa leggi », anzi come « un educatore cesareo e un despota della civiltà »; assolutamente « razionalistico » è, infine, come già si disse, il problema centrale mantenentesi con immutata forza e vivezza in tutte le fasi del suo sviluppo: il problema del *senso* della vita e la soluzione di esso, consistente nel ritenere che un tale senso può e deve esser creato da noi stessi mediante valori liberamente posti. Nietzsche ha riconosciuto giustamente in Socrate l'esponente tipico del razionalismo etico, che però secondo lui con la parola d'ordine: « opporre la ragione all'istinto » avrebbe colpito nelle sue radici e confuso l'innocenza della vita greca. In essenza, la figura di Socrate per Nietzsche è rimasta sempre la stessa; solo la sua valutazione di questa « personalità fra le più ambigue dell'antichità » su subìto di tempo in tempo delle oscillazioni. Nella fase positivistica, la « gaia forma di una serietà e di una saggezza ricca di tiri birboni » in Socrate lo allegra; in sèguito egli va a riconoscere « la forte sanità ed energia di tutto lo stile della sua dialettica, della sua destrezza », « il rigore dell'uomo scientifico » e altresì il valore di « intelligenza, chiarezza, durezza e logica quali armi contro la sfrenatezza degli impulsi » (*W. z. M.*, §§ 432, sgg.). Il fatto che tuttavia Nietzsche abbia spesso avuto dure parole contro il socratismo, perché egli riteneva rappresentasse « una potenza che mina la vita », non deve farci disconoscere la fondamentale affinità spirituale esistente fra queste due figure — naturalmente, a parte le differenze d'ordine soltanto umano e materiale. Anche per Nietzsche il buono, il bello e l'acconcio (ciò che promuove la vita) coincidono — anche per lui la « virtù » si può, in un certo modo, insegnare, dato che egli ascrive ai discorsi di Zarathustra il potere di convincere i discepoli. Ad entrambi è inoltre comune quell'ideale di interiore libertà, definibile come indipendenza dello stato della propria anima dal destino, che permette di affermare la vita

e di darsi gioiosamente ad essa senza tema di perdersi.[8] Infine, Nietzsche ha in comune con Socrate l'abito di riflettere sui motivi ultimi del nostro agire e sulle vere basi delle nostre valutazioni: anche se Nietzsche lo interpreta per lo più irrazionalisticamente, il sentire questo bisogno è un tratto assolutamente razionalistico. L'impulso costante di Nietzsche è di innalzare i più sottili e segreti moti dell'anima dalle profondità dell'istinto ad una comprensione chiara e cosciente, e ciò non solo in sede di una descrizione psicologica, ma altresì in quella di una valutazione etica che condanna gli uni, afferma gli altri.

La creazione di separazioni e di distanze all'interno della sua anima esprime, in Nietzsche, una non diversa tendenza. A distinguerlo da Socrate è, propriamente, è l'elemento *teoretico*: è l'idea che, in fondo, anche la riflessione si nutre di un istinto e che essa, nelle sue ultime conseguenze, all'istinto deve riportarsi; così quel che in Socrate sembra esser principio e fine, in lui appare solo come qualcosa di intermedio, come una fase transitoria. L'attitudine indecisa e, per lo più, negativa, di Nietzsche di fronte a quel grande razionalista dell'antichità deriva perciò solo dalla sua natura scissa: da quell'antagonismo fra atteggiamento pratico e atteggiamento teoretico, da cui proprio a tale riguardo doveva scaturire il problema più ponderoso. Ma anche quel che egli rimproverava in Socrate si ritrova, in un certo senso, in lui stesso: ad esempio, chi ha riflettuto più di Nietzsche sulla « distinzione », sulla qualità dell'essere distinto? Senonché la vera distinzione, in chi la possiede, è un qualcosa di affatto naturale e spontaneo, di cui poco si usa parlare, se di essa si è certi. Con ciò non si vuol mettere in dubbio che Nietzsche, in sé, non fosse una natura « distinta », sebbene il tono un po' chiassoso del suo parlare, il suo rispecchiarsi non sempre libero da posa (è il rovescio del razionalismo) e la mancanza di senso di misura nelle sue po-

lemiche possono talvolta trarre in inganno. Tuttavia la sua analisi della distinzione ricorda non poco quell'inficiamento dell'istinto ad opera della riflessione, che egli principalmente rimprovera a Socrate. Si sarebbe quasi tentati di chiamare Nietzsche il Socrate della morale dei dominatori. Ma se Nietzsche non cessò di essere una natura distinta per il fatto di ragionare sulla distinzione, del pari Socrate non fu un essere poco saldo nei suoi istinti perché intese portare alla luce di una comprensione razionale ciò che sentiva spontaneamente. Un uomo, per cui era evidente che tutti vogliono il « bene », a cui mai venne in mente che qualcuno possa agire contro la propria coscienza, doveva non solo sentirsi ben certo di sé, della direzione del proprio volere, ma anche presupporre che gli altri lo fossero come lui. Socrate in sé non è mai indeciso circa quel che si deve fare e, per conto proprio, non ha bisogno di ragionare. Egli fu però uno spirito desideroso di sapere che cosa lo muoveva e che cosa propriamente voleva. Ciò, non tanto per chiarirsi il proprio scopo, quanto per renderlo intelligibile ed accettabile anche da parte di altri: non per soppiantare l'istinto e il sentimento naturale, ma anzi per impedire che il relativismo etico dei Sofisti andasse a minarli. *Nietzsche e Socrate sono razionalisti etici su base irrazionale ed entrambi, benché ognuno a modo suo, sono, per usare l'espressione di Kant, « genii morali »*. Ma, a differenza di Socrate, Nietzsche era una natura quanto mai complessa. Mentre la sottigliezza e la dialettica socratica vertono sempre sulla *via* lungo la quale può raggiungersi uno scopo già ben fissato in precedenza, in Nietzsche lo *scopo finale* inizialmente è incerto e subisce anche in sèguito continue oscillazioni. La ricerca incessante di esso è quel che costituisce la storia della sua dottrina e, ad un tempo, della sua persona.[9]

4 - Nietzsche quale problema

L'atteggiamento spirituale del razionalismo etico nella sua relazione col senso e col valore della vita, è il problema che Nietzsche ha posto alla filosofia, con la sua dottrina e la sua persona. Persona e dottrina qui non possono infatti mai venire completamente separate, in tutte le fasi la dottrina è espressione personalissima dell'inesorabile, incessante lotta per l'autoaffermazione, l'elevazione di sé e la conquista della libertà di contro ad un mondo sdivinizzato, lotta combattuta in estrema serietà da un animo coraggioso che ebbe a soffrire indicibilmente per l'esito in apparenza poco positivo di essa. Il fatto che Nietzsche abbia cercato di vincere la sua angoscia non con una fuga dalla vita, o un passivo abbandono ad essa o, ancora, col distogliersi dal problema, bensì mediante una adattazione attiva e una trasformazione del suo Io, conferisce a questa lotta qualcosa di *eroico*; il fatto, poi, che essa dovesse concludersi con una violenza del filosofo su sé stesso, con la negazione dei tratti più personali del suo carattere, le conferisce qualcosa di *tragico*. Questa lotta spirituale combattuta da Nietzsche contro lo squallore del nichilismo diviene così, in tutte le sue fasi, una lotta contro sé stesso. Ciò che se ne è condensato in pensieri ed immagini, in fuggevoli intuizioni e in meditazioni, è quel che si può chiamare la « filosofia » nietzschiana. Così la dottrina del filosofo coincide proprio con la storia della sua vita spirituale, alla stessa guisa che questa ebbe per unico contenuto la varia lotta affrontata nel segno di quel supremo problema.

Ora, qui la persona incarna simultaneamente una causa: è per la causa dell'uomo moderno che qui si combatte, di quest'uomo senza più radici nel sacro suolo della tradizione, oscillante fra le vette della civiltà e gli abissi della barbarie, cercante sé stesso, volto cioè a creare un senso appagante per una esistenza del tutto rimessa a sé stessa. Perciò può dirsi

che proprio quel che vi è di più personale in questa filosofia è, in pari tempo, quel che in essa è più che personale. Non si confuta dunque Nietzsche con l'impugnare l'una o l'altra delle sue tesi molteplicemente inficiabili e nemmeno col riconoscere che egli assai spesso, nella sua lotta titanica, volle portarsi oltre i limiti naturali della sua individualità, non solo, ma anche di quel che è umano in genere: ancor meno lo si confuta col detestare questo o quell'aspetto del suo carattere e della sua personalità. Ad avversari che traggano le loro armi solo da ciò sia detto: « Chi non *vuole* vedere le altezze di un essere, guarda con tanto maggiore attenzione ciò che vi è di inferiore in lui e che in lui è solo facciata — con il che, tradisce sé stesso » (*Jens.*, § 275). Al contrario: solo mediante una comprensione umana anche di quel che, in lui, vi è di troppo umano si può cogliere l'elemento imperituro nell'opera della sua vita e superarne il lato caduco. *Il filosofo stesso è, qui, in pari tempo, la dottrina e il problema più interessante*: non le singole tappe, più o meno provvisorie, del suo filosofare, cui del resto solo la sua persona dà un intimo nesso, e nemmeno il filosofo quale uomo empirico e oggetto di biografia, bensì Nietzsche quale tipo di uomo etico moderno che vuole stabilire un chiaro, libero rapporto fra sé e la totalità dell'esistenza.[10]

Ora, il problema su cui gravita la storia della persona e della dottrina di Nietzsche può formularsi fin d'ora così: *posto che essi non possano venire trovati nel mondo esteriore, può l'uomo conferire un senso e un valore alla sua vita, da sé, mediante una libera autodeterminazione?* Questo problema non può esser scansato, perché costituisce implicitamente il motivo fondamentale e, ad un tempo, la pietra di paragone di ogni etica non religiosa. Gli spiriti si distinguono a seconda delle risposte che ad esso danno. Se, e in che misura, Nietzsche anche qui può valerci da guida, è ciò che dovremo esaminare. Certo è però che in quella questione si riassume il più urgente e grave problema di vita dei tempi presenti e che la stessa scienza dello spirito non può trascurare le soluzioni proposte da Nietzsche se non vuol perder contatto con gli interessi più vivi dell'epoca. Solo che non si deve mai dimenticare che l'importante, nella dottrina di Nietzsche, non è, come nelle altre filosofie, la logica immanente dello sviluppo delle idee, bensì la loro *immanente etica*, l'interno legarsi di posizioni mutevoli ad un'unica tendenza fondamentale, che è il superamento del pericolo del nichilismo per mezzo di una posizione spontanea di valori. Il nostro compito sarà, ora, seguire questa esigenza fondamentale, liberandola dalle oscurità dovute a punti visibilmente estrinseci e contingenti.

Capitolo secondo

IL PRIMO ATTEGGIAMENTO DI NIETZSCHE DI FRONTE AL PROBLEMA DEL SENSO DELLA VITA

Premessa

Si sogliono distinguere tre periodi nello sviluppo del pensiero di Nietzsche, cosa che si basa in un certo modo su una dichiarazione da lui fatta a G. Brandes, ossia che egli era « sopravvissuto due volte a sé stesso ». Essi sono un periodo metafisico, un periodo positivistico e un periodo di creazione ideale indipendente. In effetti questi periodi sono abbastanza nettamente delineati, senza esser però divergenti, quanto alcuni hanno creduto. Una continuità di sviluppo va dalla prima all'ultima fase, quasi come una corrente che nella seconda, per così dire, fa pausa, per poi riprendersi. I germi di più tarde prese di posizione sono già molteplicemente presenti nelle prime opere — per cui il tipo ideale dell'artista dionisiaco è una specie di « Zarathustra anticipato », l'uomo tragico è un grado preliminare del superuomo, « *Aurora* » un programma della « transvalutazione », la « duplice preistoria del bene e del male » è un preludio della « genealogia della morale ». E. Förster-Nietzsche riconosce invece solo due periodi: « quello, nel quale predomina l'influenza di coloro ai quali egli cerca gradatamente di sottrarsi e l'altro, in cui egli raggiunse la sua libertà ».[11] Senonché di influenze decisive d'ordine filosofico si possono indicare con certezza solo quella di Schopenhauer e di A. Lange; a connettere Nietzsche con la Grecia sono solo alcuni motivi di Eraclito e dei Sofisti, che però vanno intesi più

nel senso di casuali allineamenti intellettuali che non di qualcosa di determinante; del pari, P. Rée valse tutt'al più a rafforzare e a confermare un rivolgimento già iniziatosi spontaneamente. Ma è difficile accertare l'azione di tali impulsi dopo un certo periodo.

Se nelle creazioni del nostro filosofo si bada non tanto alle circostanze esterne quanto allo sviluppo interno del problema anzidetto, è bene dividere il terzo degli accennati periodi in due fasi, la prima delle quali culmina nello « *Zarathustra* » e nella formulazione dell'ideale del superuomo, mentre nell'altra predomina la concezione puramente naturalistica della vita e del mondo facendo da limite la « *Volontà di Potenza* ». Come linea di demarcazione fra le sue fasi può valerci la concezione del superuomo come specie futura, come tipo umano d'eccezione. Abbiamo allora quattro fasi ben distinguibili dell'atteggiamento di Nietzsche di fronte al problema del senso della vita, fasi caratterizzabili con le formule *illusionismo, positivismo, idealismo* e *naturalismo*.

1. *La fase dell'« illusionismo »*.

Il primo motivo ideale che fece sorgere in Nietzsche quel problema fu il *pessimismo edonistico*, ossia la convinzione che la vita è prevalentemente dolore. Questa convinzione a Nietzsche sembrò esser l'inevitabile conclusione di ogni approfondito esame della vita, tanto che egli in ogni ottimismo vide il segno di una superficialità e addirittura l'espressione di una inferiorità morale. A questo pessimismo circa ogni speranza umana nella felicità egli sempre tenne fermo come a qualcosa di evidente. Qui, la sua connessione con Schopenhauer è ben visibile; altrettanto certo è però che Schopenhauer destò e rafforzò soltanto qualcosa di preformato nella precoce serietà della concezione della vita di Nietzsche, il quale poté dichiarare di esser stato già da ragazzo un pessimista. Del resto, non può dirsi che la sua concezione abbia seguito fedelmente la dottrina del maestro e che, in genere, sia stata essa stessa molto chiara; al contrario, essa fin da principio se ne discostò, coscientemente o incoscientemente, nei punti più importanti e quel che resta è, in fondo, solo la personalità del filosofo tragico concretizzante un certo atteggiamento tipico di fronte alla vita valutata pessimisticamente; ma anche in ciò la veduta di Schopenhauer è profondamente modificata da tratti propri all'individualità di Nietzsche.[12] È già significativo che in Nietzsche il pessimismo etico abbia meno peso di quello *conoscitivo* derivante dal riconoscimento del carattere « fenomenico » della nostra conoscenza del mondo, cioè dal fatto che la nostra conoscenza scientifica non può mai raggiungere la « cosa in sé » (il « vero » mondo, il mondo delle essenze), ma sempre si arresta al mondo dei fenomeni (al mondo « apparente »); cosa, che gli fa apparire — contro Kant e con Schopenhauer, anzi con una certa accentuazione della posizione schopenhaueriana — come pura fisima ogni umana pretesa alla conoscenza. Ma per la mentalità nietzschiana è ancor più significativo, che ciò gli servì sùbito da incentivo per porre il *problema* del valore della vita, problema che per Schopenhauer cessò di esistere nel punto in cui egli si rese conto dell'ineliminabile fondo doloroso della vita. Per Schopenhauer, già per questo il non-valore della vita era evidente e la conseguenza fu la negazione di essa. La reazione di Nietzsche fu diversa. Per lui, non vi è pessimismo che, in sé stesso, costituisca un argomento contro la vita: il pessimismo costituisce solo un grande punto interrogativo e suscita anzi l'impulso a superarlo. *Liberarsi dal pessimismo edonistico e conoscitivo a Nietzsche sembrò dunque il còmpito dei tempi.* Si può assolvere questo còmpito opponendo al pessimismo un valore della vita indipendente sia dalla naturale aspirazione alla felicità, sia dall'impulso a conoscere — un valore, dunque, che si riaffermi di là sia dall'una che dall'altro.

Nella prima fase Nietzsche perseguì questo fine in un curioso intreccio di idee. Se considerata « con serietà schopenhaueriana », l'esistenza appare come una follia dolorosa; il nostro sapere è un miraggio che sfiora appena la superficie dell'essere — questo è il presupposto. Una tale tetra concezione trova riscontro nella corrente sotterranea pessimistica compenetrante la Grecia più antica (ma non soltanto essa), corrente che verosimilmente egli venne a tutta prima a conoscere attraverso J. Buckhardt. La sua espressione tangibile è la *tragedia greca*; nell'approfondire questo enigmatico fenomeno della civiltà il nostro filosofo raggiunge una soluzione del suo problema fondamentale. Come si può concepire il piacere che il popolo ellenico, popolo in genere così lieto di vivere, ebbe per una tale « arte incomprensibile di gioia pel dolore »? Evidentemente, qui si ha uno speciale incontro di due componenti psichiche ben distinte: il riconoscimento del carattere pauroso e sgomentante dell'esistenza e, simultaneamente, un gioioso sorpassarlo mediante la trasfigurazione estetica di esso. La chiave del problema Nietzsche la cerca nella metafisica schopenhaueriana della « volontà »: nella volontà noi ci troviamo prossimi all'essere originario, ma anche alla sorgente inesauribile dell'eterno dolore; nella « rappresentazione » (cioè nelle forme del conoscere) viviamo nell'apparenza, sì che il volontario consacrarsi alla contemplazione filosofica ed artistica può assicurarci una momentanea liberazione dall'angoscia della vita. Si ha dunque questa alternativa: o restare nel mondo felice delle apparenze estraniandosi così dalla scaturigine originaria della vita e della verità metafisica, oppure identificarsi con l'essere primordiale, affermando allora, con ciò stesso, e assumendo coscientemente, la natura dolorosa del mondo, alla quale del resto non possiamo mai sfuggire. Traducendo in concetti estetici, procedono da ciò l'*apollinismo* e il *dionisismo*; nell'uno, si ha il mondo sognante delle parvenze, l'oblio della tetra realtà, l'incantesimo della vi-

sione e dell'illusione; nel secondo si ha il sentirsi uno con la natura primordiale nell'èmpito orgiastico, nello stato di ebrezza di chi dimentica sé stesso e si risprofonda nella forza creatrice originaria. Nella tragedia, in questa « opera d'arte ad un tempo dionisiaca ed apollinea », le due opposte tendenze si uniscono; scaturita dal coro ditirambico, nella sua più profonda essenza essa riflette nelle parvenze trasfiguratrici dell'arte il cupo mondo della volontà cosmica. Allo stesso modo che i Greci scoprirono il mondo degli dèi olimpici per poter amare, in una immagine idealizzata, la vita reale, del pari, seguendo lo stesso impulso, gli uomini crearono l'arte che con le belle parvenze deve far dimenticare l'angoscia dell'esistenza. « L'uomo è una dissonanza vivente e questa dissonanza ha bisogno, per vivere, di una magnifica illusione che ne copra l'essere col velo della bellezza ». (*Geb. der Tr.*, § 9). Qui Nietzsche si riferisce soprattutto alla musica: già secondo Schopenhauer la musica sarebbe una trasformazione artistica della volontà cosmica, un simbolo del reale e, ad un tempo, dell'ideale, una trasfigurazione apollinea creantesi direttamente da sé l'elemento dionisiaco. Così interpretata, l'arte offre una liberazione dal pessimismo, appare anzi come l'autoliberarsi della volontà cosmica primordiale.[13] In ciò sta il suo « valore metafisico », di cui allora Nietzsche — come scrisse nel 1871 a Gersdorff — era fermamente convinto. « Io credevo, allora, che dal punto di vista estetico il mondo fosse per il suo poeta uno spettacolo, essendo però un inganno quale fenomeno morale; per cui giunsi alla conclusione che il mondo può solo giustificarsi come fenomeno estetico » (Nota del 1878). « Inganno quale fenomeno morale » vuol dire: il mondo ci si presenta come una realtà ricca di ogni genere di attrattive, mentre esso è solo un mondo di apparenze che non può dare alcun vero, durevole soddisfacimento. Da qui l'importanza della funzione dell'arte, la quale se aggiunge altra finzione a questo mondo di apparenze, lo for

ma però in modo da appagare il bisogno di vivere: *il senso della vita sta, qui, nella creazione di una illusione cosciente.*

Dal punto di vista oggettivo questo illusionismo è però una costruzione assai artificiale, alla quale gli elementi presi in prestito da Schopenhauer si adattano solo in modo sforzato e contraddittorio. La contradizione consiste nel fatto che l'illuderci coscientemente circa la vera natura della vita dovrebbe riportarci alla vita stessa; che, mentre l'elemento apollineo dell'arte dovrebbe farci obliare il carattere essenziale irrazionale del mondo, simultaneamente il substrato dionisiaco di essa dovrebbe ricongiungerci con esso. A Schopenhauer questa concezione sarebbe sembrata un travisamento fondamentale della sua vera dottrina circa la funzione dell'arte, che consisterebbe nel trasportarci fuor dal mondo: lo sprofondarsi deliberato nell'elemento dionisiaco egli lo avrebbe giudicato pazzia pura. Anche a supporre che una illusione così tenue possa farci ignorare per più di un'ora il non-valore della vita, con ciò non si sarebbe ancor raggiunto un significato *positivo* della vita. Né le cose si fanno più chiare col riferirsi all'opera di Riccardo Wagner, intesa come il compimento che la tragedia greca avrebbe raggiunto grazie allo spirito germanico; un tale riferimento, dal punto di vista oggettivo, è del tutto estrinseco, e Nietzsche stesso, più tardi, doveva riconoscerlo.

Tutto quest'ordine di idee si rende comprensibile e relativamente appagante solo *se si tengono distinte la cosa e la persona, l'arte e l'artista, la filosofia e il filosofo, e se si considera lo speciale atteggiamento proprio al razionalismo etico.* In ogni uomo l'elemento dionisiaco è naturalmente presente, perché ognuno nella dimensione metafisica del proprio essere è una estrinsecazione della volontà cosmica schopenhaueriana, interpretata da Nietzsche come la forza primordiale creatrice della natura. Allora si tratta solo di vedere come questo fondo ineliminabile possa valere per la *coscienza* e come debba esser *valutato.* Il « Santo » quasi per istinto lo

rinnega, egli nega la vita nelle sue radici mortificando in sé la volontà d'esistenza; il puro artista apollineo se ne distoglie — anche senza proprio fuggire dal mondo, egli chiude gli occhi dinanzi alla realtà e si confina in un mondo di illusioni; lo stesso fa il puro uomo teoretico, che si arresta al mondo quale « rappresentazione », specie quando si trasporta nel passato e soggiace alla « malattia storicistica » (questo era il titolo originariamente progettato per la seconda parte delle *Unzeitgemässe Betrachtungen*). I due ultimi tipi, per Nietzsche perdono dunque contatto con la natura originaria e si estraneano dalla realtà vera, con il che si tagliano anche fuori dalle scaturigini della spontaneità creatrice. Con un tale atteggiamento che non va oltre la superficie delle cose viene naturalmente meno il senso del carattere aspramente pessimistico della vita e subentra un facile ottimismo filisteo. D. Strauss, questo « araldo del benessere pubblico », per Nietzsche è il « filisteo dell'educazione » che incarna entrambi gli aspetti dell'atteggiamento spirituale ora indicato.

Ma noi possiamo anche mantenere la coscienza della realtà originaria e invece di velarla o obliarla assumerla volontariamente, considerando l'elemento profondo che ci unisce col substrato del mondo come la nostra parte migliore e facendone dunque l'oggetto della nostra affermazione. Sorge allora l'*uomo tragico* che, pur essendo consapevole della natura pessimistica della vita, non esita ad affermarla con gioia trovando nella connessione dell'essere suo con le forze creatrici della natura la compensazione per una felicità che non si può raggiungere. L'incarnazione più precisa di questo tipo sarebbe il genio produttivo; soltanto lui saprebbe tradurre in una creatività cosciente e comunicare ad altri ciò che nel profondo del suo essere tende ad esprimersi come compito creativo della natura. Solo allora il « dionisismo » riceve il suo giusto senso. « Nel nome di Dionisio il divenire attivamente assunto, viene sentito soggettivamente, sentito come volontà frenetica di un creatore che conosce anche l'ira

del distruttore » (dal materiale per la prefazione della *Geb. d. Tr.*, XI, 36). Divergendo in ciò da Schopenhauer, Nietzsche ritiene dunque che per intendere il significato metafisico dell'arte bisogna porsi dal punto di vista non di chi *riceve*, bensì di chi *crea*: mercè il suo elemento apollineo, con essa si raggiunge lo scopo di gioire del mondo, di non sentirne il dolore, pur sussistendo un contatto — nell'artista creatore e, mediatamente, nelle sue opere — con la scaturigine primordiale del divenire. Così l'atteggiamento estetico poté apparire al nostro filosofo come modello per un giusto orientamento nella vita. Così l'artista « dionisiaco » (qui Nietzsche si riferisce sempre al musicista, al compositore) diviene per lui l'ideale dell'uomo tragico e Riccardo Wagner, la cui musica fu da lui interpretata come « espressione di una possanza dionisiaca dell'anima » (*N. contra W.*) la sua vivente realizzazione. Simile a lui è il filosofo della grandezza supposta in Schopenhauer, il filosofo che trae nuovi valori dalle profondità di un istinto innato e dà ad essi la forma di una concezione metafisica dell'essere. Nietzsche stesso riconosce che il prodotto della creatività geniale, compresa la metafisica, criticamente considerato è illusione. Esso resta tuttavia più vicino all'essere primordiale che non la scienza, perché nasce in uno *stato d'animo* ad esso aderente. *In questo stato d'animo dionisiaco e nelle personalità che di esso sono capaci e in esso sanno tenersi ferme sta dunque il supremo valore, epperò la giustificazione dell'esistenza.* L'apparizione di tali grandi individualità riassumenti in sé stesse il senso tragico e la genialità sembra dunque a Nietzsche una culminazione di civiltà e, a tale stregua, lo scopo della vita esiste « solo nei suoi più alti esemplari » (II *Unz. Betr.*). Quanto agli altri, il loro supremo còmpito, epperò anche il senso della loro esistenza, consiste nel propiziare l'avvento di tali tipi umani superiori, nel preparar loro il terreno « lavorando così al perfezionamento della natura ». Anche l'uomo comune può partecipare alle altezze del sentimento tra-

gico col dominare la propria tendenza alla felicità e col farsi lo strumento disinteressato dell'elevamento della civiltà. Qui, dunque, il superamento positivo del pessimismo sembrerebbe possibile e un senso per la vita sembrerebbe assicurato: mediante il libero consacrarsi ad un fine oggettivo di civiltà.

Il lato debole di tutto quest'ordine di idee, a parte il resto, è l'idea che si possa destare l'elemento istintivo e realizzar quindi un più stretto contatto con le radici della realtà mediante una lotta ragionata contro l'unilaterale intellettualismo dei nostri tempi. Se, con Schopenhauer, si vede nella volontà primordiale il substrato universale dell'esistenza, essa volontà agirà nello stesso storicista con la medesima incoercibilità con cui agisce nell'artista ditirambico, seppure in un'altra forma di estrinsecazione: in sèguito lo stesso Nietzsche doveva riconoscerlo. In secondo luogo, bisognerebbe ammettere che sia possibile esercitare un'influenza sul corso della civiltà per mezzo di una interpretazione metafisica nuova e retrospettiva di certe forme di essa, interpretazione che non può non apparire assai problematica. Infine, non ci si dice che cosa dovremmo fare in concreto per realizzare il superiore fine della civiltà, cioè per propiziare il sorgere di individui geniali. Tutto ciò resta assai vago; per la natura stessa delle cose, ogni nostra azione in tal senso si ridurrà più o meno a semplici velleità. Perciò il solo risultato di tutto questo ordine di idee è, in fondo, una certa direzione dei nostri *giudizi di valore* nei riguardi dell'una o dell'altra forma di civiltà: un prender partito per quel che nell'umano creare vi è di originario e di creativo, contro tutto ciò che è derivato e intellettualistico. Per quel che concerne lo stesso Nietzsche, ci troviamo così di fronte ad *un razionalista che prende posizione contro il razionalismo e a favore dell'irrazionalismo.*

La preferenza per il secondo e non per il primo, non si può però fondare né con la natura dell'arte, né con le carat-

teristiche dell'uomo geniale in sé, ma solo riferendosi ad uno scopo posto di là dall'una e dell'altro: alla giustificazione della vita di fronte al pessimismo. Questa giustificazione è il fine a cui il nostro filosofo mira, qualunque sia la via che egli percorre. La decisione di mantenere *di proposito* falsificazioni facilmente riconoscibili come tali può infatti giustificarsi solo con l'idea, che esse servano alla *vita* e impediscano al singolo, o a tutto un popolo, di « aspirare ad una negazione buddhistica della volontà » (*Geb. d. Tr.*). « Abbiamo bisogno di menzogne — così Nietzsche formulerà più tardi il punto di vista in questione — per trionfare su questa realtà, su questa "verità", cioè per vivere » (*W. z. M.*, § 853).[14] Il motivo di salvar la vita connette la metafisica dell'arte con lo scopo della civiltà inteso sotto specie di produzione di personalità aventi un dato orientamento spirituale. Se infatti ci si domanda perché ci si debba dichiarare per Schopenhauer e Wagner e contro Socrate e Strauss, come unico motivo si avrà che gli uomini dotati di istinto e di fantasia, per sembrare maggiormente connessi alla natura hanno anche la qualificazione e l'impulso necessari per coltivare e valorizzare quegli « errori salutari », mentre la critica razionalistica non può che attaccarli e distruggerli, alimentando così il pessimismo, il nemico della vita. La *vera* tragedia del tipo dell'« uomo tragico » sta nel fatto che egli si rende conto che, col mondo delle parvenze da lui creato, egli si trova sempre sull'orlo di un abisso, eppure, soffrendo forse più di tutti gli altri, si afferma contro ogni potenza denegatrice della vita. A lui si addice il simbolo del « cavaliere con la morte e il diavolo » di Dürer; la stessa tragedia del mondo si fa, in lui, un'« arte del piacere doloroso », perché egli ha la facoltà di percepire, malgrado tutto, la « musica nel dramma dell'esistenza » — come Nietzsche disse di sé stesso.

Ma con ciò appare anche chiaro che tutta la costruzione di questo periodo è una cornice inutilmente complicata per la semplice pura *volontà* di trionfare sul pessimismo. La caratteristica di essa — di nuovo, comprensibile dal solo punto di vista del razionalismo etico — è l'accentuata, anzi esclusivistica valorizzazione di questa volontà, tale da assumere dappertutto addirittura la forma di un implicito imperativo: non farti distruggere la gioia di vivere, quand'anche ciò dovesse costarti la rinuncia alla verità e alla realtà! Di fronte a ciò, il resto — la « metafisica dell'artista » e il significato dell'« uomo geniale » nella filosofia della civiltà — appare come qualcosa di derivato e, alla fin fine, come l'oggettivazione di quella esperienza soggettiva personalissima di Nietzsche. Di fondamenti, l'esigenza eroica qui non può averne più che uno; essa si presenta come un vero imperativo categorico e tale, in fondo, sempre rimarrà in Nietzsche, anche se egli, in sèguito, riuscì ad inserirla armonicamente e senza contradizione nell'insieme delle sue concezioni. In questa prima fase le cose stanno però altrimenti: essa è in aperto contrasto con la teoria schopenhauriana, da Nietzsche esteriormente professata. Non è però in contrasto con quello stato d'animo fondamentale dell'« uomo schopenhaueriano » che, quale Nietzsche lo concepiva, corrispose talvolta al sentimento del Maestro. « Una *vita felice* — questo è uno dei più bei detti di Schopenhauer — è impossibile; il massimo, a cui l'uomo può aspirare, è una *vita eroicamente vissuta* » (*Parerga und Paralipomena*, II, c. 14).

2 - *La fase del positivismo*

Sul rivolgimento vericatosi nell'atteggiamento spirituale di Nietzsche fra il settanta e l'ottanta possono aver influito alcuni fattori puramente personali: fra l'altro, la delusione da lui provata a Bayreuth, che raffreddò notevolmente il suo entusiasmo per il « dionisismo » dell'opera wagneriana. Inoltre la malattia del filosofo che, proprio allora per la prima volta, si fece duramente sentire e che doveva raggiungere il suo àpice verso il 1879, può aver favorito la tendenza ad una calma riflessione, a un sereno esame di sé, tale da far svapo-

rare l'entusiasmo dei primi anni. L'influsso di questa malattia, la quale non solo gli dava continui dolori fisici e gli imponeva ogni sorta di rinuncie, ma provocava anche gravi depressioni d'animo specie per l'impedimento che costituiva alla sua creatività, non va sottovalutato nei riguardi della posizione nietzschiana di fronte al problema della vita; appunto la malattia ha reso vivo, urgente e continuo questo problema, imponendo simultaneamente al filosofo il massimo sforzo morale per mantenere, di fronte a sé stesso, l'imperativo dell'affermazione della vita. « Io ritengo — egli scrive a Overbeck nel dicembre del 1885 — che in me si sarebbe dovuto trovare un buon grado di pessimismo e di rassegnazione; io però non lo ho trovato, mi sono invece *difeso* contro di ciò, con tutte le forze del mio essere ». « Chi soffre non ha ancor nessun diritto al pessimismo »: per cui gli si pose il còmpito di « difendere la vita *contro* il dolore e di distruggere tutto quel che suole procedere dal dolore, ossia delusione, stanchezza, solitudine e altre creature palustri » (*M. A.*, II, pref.). Questa dura lotta personale spiega il carattere eroico e protervo che in Nietzsche suole assumere quell'imperativo.[15]

A tali fattori esterni si aggiunse il fatto che a Nietzsche, alla lunga, non poteva sfuggire la scarsa solidità del terreno su cui poggiava tutta la costruzione della prima fase. Questa traeva tutta la sua forza dal mero stato d'animo entusiastico del suo autore: esso solo aveva fuso la metafisica dell'arte, il culto del genio e il tema di una affermazione imperativa della vita in una unità a carattere emotivo e soggettivo. La concezione del primo periodo era inoltre inficiata dal suo rifarsi ad una visione metafisica del mondo che la contraddiceva e che Nietzsche stesso interiormente aveva già abbandonato quando si dette ad utilizzarla in modo quanto mai libero per altri fini. L'imperativo dell'affermazione della vita è, in effetti, inconciliabile con l'etica classica della denegazione della vita. Per cui, « *La nascita della tragedia* » è un'opera intimamente contraddittoria nella quale Nietzsche costrinse le sue idee, per nulla schopenhaueriane, entro lo schema della filosofia schopenhaueriana, allo stesso modo che i mistici cristiani compressero le loro esperienze per nulla cristiane nelle forme del dogma cattolico. Inoltre in essa si avvicendavano due interpretazioni ben distinte del « pessimismo »: il pessimismo edonistico (= la vita è dolore), che bisognava vincere, e il « pessimismo filosofico del XIX secolo », che Nietzsche intese « quasi come sintomo di più alta forza di pensiero, di temerità, di *pienezza* trionfante della vita » (*Fr. W.*, 370), nel quale pessimismo filosofico l'uomo tragico — per dirla con Hegel — dissolve e, insieme, eleva ad un piano più alto il pessimismo edonistico, riconoscendolo vero eppure superandolo in sé come persona. Nel complesso, qui l'incoerenza è che il modo di questo superamento non è adeguato al carattere eroico della esigenza da cui si parte; alla fin fine, è sempre una *fuga* dalla vita reale, che qui dovrebbe servire per l'affermazione imperativa della vita, sia nella felice illusione dell'arte, sia nelle figure vive dell'artista, del metafisico e del santo.

Tutto ciò doveva imporre una *revisione critica dei presupposti,* la quale fu anche favorita dallo stato d'animo scettico del filosofo di fronte a sé, subentrato quando svaporò l'entusiasmo per Wagner e l'opera sua. Il còmpito di Nietzsche è ora di scoprire l'origine di quella via sbagliata per mezzo di una introspezione poiché egli ormai si rendeva conto che solo il suo stato d'animo soggettivo aveva sorretto tutta la precedente costruzione. Dal che risultò un'attitudine critica sul tipo, diciamo, di quella di David Hume: si abbandona ciò che appare insostenibile, ricercandone però le origini psicologiche. Anche il risultato fu sulla stessa linea di Hume: fu un *positivismo critico* che qui si basa sull'analisi psicologica dei sentimenti elevati e, altresì, dei valori e degli ideali che da essi procedono. Il metodo adottato è genetico-psicologico. Questa « analisi chimica dei concetti e delle sen-

sazioni » (*M. A.*, I, 1) rassomiglia alla scienza naturale, essendo un tentativo di analisi dei fenomeni. Però qui l'analisi non è né induttiva né razionale né scientificamente storica, bensì *intuitiva*: si vuol comprendere mediante un immedesimarsi, lo sguardo portandosi sulle correnti nascoste che stanno alla base della nostra esperienza dei valori. Essa può dirsi « sperimentale » (nel senso di un esperimento intellettuale) solo in quanto Nietzsche, che a tale riguardo credette di seguire Epicuro (*Wand.*, 7), contrappone ad ogni interpretazione corrente un'altra interpretazione parimenti possibile, decidendosi poi per quella che promette di spiegare il fenomeno in questione nel modo più semplice e naturale. L'influenza delle teorie di Albert Lange circa gli « ideali », come pure il psicologismo dei moralisti francesi, qui è incontestabile; una parte subordinata condeterminante possono averla poi avuta le sue relazioni con P. Rée. Il risultato è una critica di tutte le valutazioni — critica radicale e universale. Metafisica, morale, religione, culto del genio, cioè tutte le forme che Nietzsche stesso in precedenza aveva posto così in alto, vengono ora chiamate a giudizio e condannate, perché ad esse vien tolto il crisma di una loro qualunque origine sovrannaturale epperò ogni loro pretesa di essere dei valori assoluti. In questo andar a caccia dei lati deboli di ogni veduta seducente, il nostro filosofo dimostra un acume speciale, anche se talvolta le sue spiegazioni vanno oltre il segno. Il « moralista » non contesta l'importanza dei modi di pensare e degli stati d'animo che stanno a base di quei fenomeni, egli contesta piuttosto la giustezza e la saldezza delle interpretazioni che di essi si suole dare (*Wand.*, 20). Una caratteristica del psicologismo è l'assumere le stesse spiegazioni correnti di certi fatti come dei fatti da ricondurre ad altri fatti, più elementari. Però di rigore questo procedimento potrebbe ripetersi all'infinito e lo stesso psicologismo divenire un enigma non appena applichi a sé stesso tale metodo: così il punto in cui ci si arresta in quell'analisi disgregatrice dei fenomeni diviene, alla

fine, cosa puramente individuale. In ogni caso, essa ha per caratteristica il relativismo e il « prospettivismo », e « quant'altro deriva da una particolare visuale » (*M. A.*, I, Pref.) — quindi la *provvisorietà* di ogni risultato.

Peraltro, una teoria circa l'origine di una cosa non dice ancor nulla circa il valore di essa: una verità non è confutata e una esigenza non si fa più debole se la si fa risultare da elementi primitivi e dal giuoco di vari fattori. Nemmeno l'interpretazione metafisica di un fenomeno è esclusa nel punto in cui essa può esser spiegata psicologicamente: solo il bisogno o la tendenza che vi si lega possono risentirne — il risultato, cioè, sarà solo un indebolirsi di quel fenomeno psichico quale stato d'animo. Ma in Nietzsche lo stato d'animo entusiasta era già svanito quando egli si mise ad analizzare « con la serena e curiosa freddezza del psicologo » gli ideali del periodo precedente; per lui, ciò fu effettivamente solo una specie di giustificazione oggettiva del suo averli abbandonati e un mezzo per difendersi da essi e da un loro eventuale ripresentarsi. Il positivismo scettico di questo periodo non è che un alibi per il suo personale distacco da quanto aveva già venerato e il riflesso di un rivolgimento fondamentale d'ordine interno. Benché in questa « cura antiromantica » condotta sempre più oltre molto era in contrasto con certe esigenze fondamentali e certi valori sentimentali non ancora interamente abbandonati, esigendo quindi, come Nietzsche stesso dice, una presa di posizione contro di sé e in favore di tutto ciò che gli faceva male e gli era duro (*M. A.*, II, Pref.) — pure, nel complesso, egli non visse questo rivolgimento come un crollo, bensì come una liberazione. Effettivamente, questo trapasso dalla nebbiosa atmosfera di una confusa esaltazione già intimamente minata alla trasparenza e alla chiarezza della ragione può esser ben considerato un progresso, e si può comprendere la gioia di Nietzsche per « il soffio fresco e puro delle altezze » (lettera a Rohde) che ora sentiva spirare intorno a lui. A parte alcune intuizioni

azzardate e fuggevolmente tracciate, le opere di questo tempo contengono una meravigliosa dovizia di analisi penetranti e di conclusioni sorprendenti, non ancora utilizzata del tutto né adeguatamente apprezzata.[16] I dettagli cadono fuori dal nostro problema, come pure il pronunciarci circa la giustezza dell'un risultato o dell'altro; l'uso abbondante e poco meditato di ipotesi circa i processi psichici dell'uomo preistorico impone, ad ogni modo, molte riserve. Anche se in sèguito alcune singole vedute (come la teoria del « dimenticare le origini », che egli allora aveva in comune con Rée) furono da lui abbandonate o messe in secondo piano, pure Nietzsche doveva tener sempre fermo ai risultati essenziali di questa critica complessiva.

Quali reazioni provoca nel campo del problema del senso della vita questo mutato atteggiamento spirituale? Il risultato della critica psicologica era stato, in ogni senso, negativo e distruttivo: tutti gli ideali che per affermarsi si rifacevano a date dottrine, specie se a dottrine metafisiche, erano stati dissolti o, almeno, erano stati declassati. Al sentimento tragico e al pessimismo « romantico » subentra un *nuovo* pessimismo, un pessimismo riguardante tutte le idealità e tutti i valori perseguiti dagli uomini, non esclusa la fede in una conoscenza assoluta. Non vi è più valore che appaia incondizionato: né la realtà logica, né quella etica, né quella metafisica possono più rivendicare una assoluta *dignità*. Oggettivamente, resta solo l'insieme degli impulsi e degli istinti elementari; soggettivamente, il pensiero e il conoscere vengono liberati da ogni pregiudizio e da ogni valutazione tradizionale — in essenza, resta l'autoconoscersi del conoscitore il quale va a scoprire gli ultimi moventi dei suoi giudizi teoretici o di valore: il « "conosci te stesso" esaurisce tutta la scienza » (*Morg.*, § 48). *Questa specie di conoscenza ora fornisce allo stesso Nietzsche un nuovo senso dell'esistenza.* « No, la vita non mi ha disilluso! D'anno in anno la trovo sempre più vera, sempre più attraente, sempre più misteriosa — a partir dal

giorno in cui il grande liberatore venne a me, e seppi che la vita può essere un esperimento del conoscitore — non un dovere, non una fatalità, non un inganno. "La vita come mezzo per la conoscenza" — con questo principio nel cuore si può non solo vivere coraggiosamente, ma anche viver lieti e lietamente ridere! » (*Fr. W.*, § 324). Secondo la sua inclinazione a proiettare le proprie esperienze in una filosofia della civiltà, anche lo « spirito dell'illuminismo » gli sembra un fattore culturale universale promuovente la vita, ed egli, prendendo per modello Epicuro e Voltaire, si fa un dovere di difenderlo contro ogni « oscurantismo ». Ma, come sempre, qui è decisiva la scoperta fatta dal filosofo in sé stesso: la possibilità di affermare ancora la vita malgrado il tramonto di tutte le illusioni che sogliono darle un senso e un valore apparente. Come schema, lo sviluppo interno di questa fase è il seguente: la delusione personale subìta nei riguardi di *certi* « ideali » promuove una loro critica; ma questa critica va sùbito ad investire *tutte* le idealità che chi crede in un senso della vita può far proprie e mette in pericolo questo senso; Nietzsche supera tale pericolo traendo della stessa attitudine critica un *nuovo* senso della vita. Il carattere soggettivo e personale di questo esperimento risulta già dal fatto che quel che a lui più importa non sono i risultati dell'illuminismo — questi egli li utilizzerà sistematicamente solo nella terza fase — bensì la loro risuonanza nella psiche del conoscitore. Tutti gli aspetti di questa mobile e libera intellettualità si raccolgono per lui nell'ideale di chi ha fatto luce in sé e per gli altri: dello « *spirito libero* ». Lo spirito libero vive interamente al servigio di una volontà di conoscenza che non indietreggia di fronte a nulla; egli è equilibrato, sobrio e prudente nell'affermare e nel negare, è sgombro da ogni specie di entusiasmo e di fanatismo; si muove liberamente e senza timore al disopra degli uomini, dei costumi, delle leggi e di tutte le valutazioni convenzionali delle cose (*M. A.*, I, 34). Così la stessa vita acquista un tratto positivo poiché l'ottusa

angoscia dell'impulso a vivere non può più raggiungere la « zona chiara e temperata » della conoscenza pura. *All'uomo tragico subentra dunque lo spirito libero.* L'intellettualismo di questo periodo è più prossimo all'apollinismo che non al dionisismo.

La differenza fra questa fase e la prima nei riguardi del problema del senso della vita non è tuttavia così grande quanto potrebbe sembrare a prima vista. Infatti anche lo spirito libero non è privo di un aspetto tragico. Egli è sì deciso ad appagarsi sotto ogni riguardo dei fatti; ma egli li *misura* sempre seguendo un criterio assoluto, per cui non può non riconoscere « che quel mondo, che, in genere, per noi significa qualcosa, è *falso* » (dall'abbozzo di prefazione a *M. A.*). « Non il mondo della cosa in sé (= della realtà vera), ma il mondo come rappresentazione (come errore) » è, pertanto, il campo della sua attività e il risultato finale è una « negazione logica del mondo » (*M. A.*, I, 29). Egli però continua a credere nella realtà della vita interiore umana, specie dell'insieme degli impulsi, degli istinti e degli affetti, di cui pur mette in luce l'inconoscibilità e la mera « fenomenicità ». Nietzsche non è dunque un positivista coerente nemmeno in questa fase e il suo atteggiamento di fronte al problema del conoscere resta sempre contraddittorio.[17]

Anche l'ideale dello spirito libero implica dunque una dura rinuncia. Se prima la parola d'ordine era: affermare la vita malgrado la sua negatività, essa ora è: *affermare la conoscenza malgrado che i suoi risultati siano negativi.* Anche se la volontà di conoscenza non dovesse apparire che come una forma particolare della universale volontà di vivere — tale è l'idea che già qui si annuncia — la posizione originaria può esser sempre mantenuta. E lo spirito libero rassomiglia all'uomo tragico anche pel fatto che egli, come lui, non sa affermarsi di fronte alla vita che *fuggendo* in un mondo apparente. La stessa « verità » di cui l'uomo scientifico si appaga non è infatti verità, se l'oggetto cui si riferisce non è « vero »,

ma organizzato dal nostro pensiero. La conoscenza di un mondo apparente diviene essa stessa una conoscenza apparente se misurata alla stregua dell'esigenza irrealizzabile di una conoscenza assoluta. Così tutta la differenza rispetto alla precedente posizione è che alla bella parvenza subentra una interessante parvenza. Il risultato di tutto questo periodo non è dunque notevole. Potrebbe, sì, sembrare che allo scopo puramente negativo del superamento del pessimismo sia subentrato un senso *positivo* della vita: darsi al puro conoscere come scopo a sé stesso. Ma anche prima un tale atteggiamento positivo non era assente: solo nel genio che *crea* si realizzava, per Nietzsche, quella vittoria sul pessimismo, dunque parimenti grazie ad una attività indirizzata ad un fine. Solo che prima il suo campo era sopratutto l'arte, mentre ora esso è essenzialmente la scienza. E come là l'importante non era l'opera ma l'attività, così anche qui ciò che conferisce un senso all'esistenza non sono i risultati di essa, ma è una certa disposizione dello spirito che cerca: non la verità, ma l'« ideale della sapienza vittoriosa » (*Morg.*, 201).

Questa sapienza non è però un vivere aristotelicamente nella contemplazione, non è il consacrarsi ad un fine positivo del conoscere, ma una volontà assolutamente attiva di « nuove valutazioni, nuove colorature, accenti, graduazioni, di nuove affermazioni e negazioni » (*M. A.*, I, 28); un creare e ricreare il dato, condizionato da un certo stato d'animo del conoscitore e, in Nietzsche, in fondo propiziato dal motivo inconfessato di giustificare di fronte a sé stesso il distacco dai precedenti ideali e, in sede più personale, il suo distacco da Wagner. Anche qui per Nietzsche si tratta sopratutto di un senso da dare alla *propria* vita, e lo stato emotivo del momento si proietta ancor una volta in un problema umano generale, in quello dell'illuminismo. Così anche qui a dar propriamente un senso all'esistenza non è l'opera in sé ma la *volontà* dell'opera, la determinazione irremovibile di riconquistare per via intellettuale la piena libertà d'atteggiamento

di fronte alla vita. Il risultato è l'eliminazione degli impedimenti che per l'autoaffermazione di contro al nichilismo erano derivati dal tramonto dei precedenti valori. Un vero nuovo senso della vita non è dunque raggiunto, viene solo riaperta la via per l'affermazione imperativa della vita, con la differenza che questa affermazione, pur rimanendo essenzialmente radicata nell'emotività, si attua in una sfera maggiormente intellettuale. Il confronto che Nietzsche, a tale riguardo, stabilisce fra sé e Spinoza (lettera a Overbeck del 30 luglio 1881), in quanto questi della conoscenza aveva fatto « la più potente passione », è giusto e significativo. Nemmeno in questa nuova fase l'imperativo risulta sistematicamente giustificato. Il risultato più importante di essa è piuttosto il riconoscere che la stessa forzata rinuncia agli « errori salutari » di altri tempi non implica necessariamente il crollo del senso della propria vita. Se aggiungiamo: ciò, ancor meno, se poi, convertendo quella rinuncia in una libera decisione, siamo noi stessi a minare il terreno su cui i precedenti valori poggiavano — abbiamo il risultato complessivo di questa fase dello sviluppo di Nietzsche.

Capitolo terzo

LA FASE DELL'IDEALISMO

1 - *Ideale e illusione*

L'artista dionisiaco, il santo, il filosofo di tipo schopenhaueriano si erano dimostrati come tante illusioni, come tante posizioni ingiustificabili e « false » nella loro origine e nella loro struttura psicologica. Ad essi, pel momento, è subentrato « l'ideale della sapienza vittoriosa ». In che consiste la differenza essenziale fra i due atteggiamenti e su che si fonda la preferenza data ora al secondo? Anche quelli erano « ideali », eppure erano caduti sotto i colpi della critica razionale. Uno stesso destino non minaccia forse, allora, *tutti* gli ideali? E lo stesso senso della vita non ne risulta colpito, in quanto esso implica sempre un qualche fine ideale? Si è nuovamente ad un punto, in cui il corso dei pensieri e lo stato d'animo di Nietzsche passano dal piano personale a quello di un problema umano generale, cioè: *una posizione di valori trascendente l'elemento istintivo come può accordarsi con un psicologismo e uno storicismo coerentemente svolti e, in genere, col punto di vista della scienza*? Il problema vitale del « razionalismo etico » — il problema vitale di Nietzsche — dipende da questo punto. Lo sviluppo del nostro pensatore doveva indicare chiaramente la via versa la sua soluzione.

La funzione essenziale di un vero ideale consiste nel fornire un orientamento, epperò un *fine del volere*, anche quando questo fine sia realizzabile solo in una approssimazione indefinita. Se ora ci domandiamo perché i precedenti « ideali » non avevano potuto resistere all'analisi critica, la risposta è molto semplice: perché essi non erano mai stati

dei veri ideali, tali da muovere finalisticamente la volontà nostra in una data direzione. La loro funzione era piuttosto di abbellire la vita con l'*imagine* di modelli a loro modo perfetti, e di lusingare i nostri sentimenti più alti dando come realtà compiuta ciò che, per la sua stessa natura, è realizzabile solo come una idea. In una parola: essi avrebbero dovuto agire per sé stessi, e non col sembrare realizzati. Anche l'opera del singolo per l'avvento di uomini geniali non era stata intesa come un orientamento personale verso un dato fine della volontà, quasi come un tendere a raggiungere la loro stessa altezza, ma solo come un libero subordinarsi ad un dato tipo umano voluto dalla natura, epperò presupposto.

A tale stregua, quegli « ideali » dovevano necessariamente rivelarsi come quelle *illusioni* che essi erano fin da principio: come tante imagini artificiali di tipi creati dal desiderio e dall'entusiasmo, alle quali, come realtà, non corrispondeva nulla. Una rappresentazione mentale non conforme alla realtà può però sussistere solo grazie ad adeguate interpretazioni, legate, queste, a loro volta, a dati presupposti psicologici e metafisici. Se questi presupposti vengono meno, anche esse debbono però svanire. Invece i veri ideali non dipendono affatto dal loro esser fondati oggettivamente o dal loro essere teoricamente sostenibili; essi sono invece definiti da una costante forza d'attrazione esercitata sulla volontà, quindi dal fatto che essi vengono *voluti*. A tale stregua essi sono, per definizione, *assoluti*, indipendenti da qualsiasi condizione esterna, come tale sempre intaccabile. Questo carattere gli ideali lo posseggono però solo quando essi si legano al libero assenso di colui che vuole e, quindi, quando essi trovano un preciso riscontro nella sua costituzione psichico-spirituale. È quindi vano voler cercare, scoprire o conoscere tali supremi valori della vita fuori di sé. In fondo, fuori di sé si possono conoscere e trovare solo dei fatti, i valori esterni avendo essi stessi qualcosa della natura dei fatti, tanto da esser sempre esposti al pericolo di esser svalutati da una interpreta-

zione psicologica o dalla riduzione alle loro componenti oggettive. Perciò valori che rappresentino dei fini, per poter essere inoppugnabili, debbono venire posti o creati da noi stessi, o, almeno, debbono venire ripresi nel libero assenso del nostro volere. *In altri termini, può aver valore e forza vincolante solamente ciò a cui noi stessi conferiamo valore.* Solo il nostro volere e i sentimenti che vi si connettono creano i valori, danno a cose e stati il loro valore; non è il valore delle cose a determinare la volontà, ma è la volontà a determinare il valore delle cose. Solo in senso speciale si può dunque parlare di « valori oggettivi »; oggettivi sono quei valori che, per esser assunti in modo simile dalla volontà di molti, od anche di ognuno, possono dare l'impressione di esser essi stessi a determinare quella generale adesione. Ma, in sé e per sé, indipendentemente dal nostro giudizio, nessun valore inerisce sostanzialmente a cose esteriori, a date azioni o a dati modi di sentire.[18] I cosidetti valori oggettivi debbono esser sempre ricondotti a valori soggettivi, se non si vuole vederli svanire, prima o poi, alla luce della critica. L'« Io che crea, che vuole, che dà valore » è, per Nietzsche, la « sola misura delle cose » (*Zar.*, I).

Una tale posizione è naturalmente esposta agli attacchi del relativismo. Ad un osservatore oggettivo la posizione individuale di valori può e deve apparire daccapo come un fatto psicologicamente condizionato: ma con ciò viene pregiudicato solo il suo diritto a valer per tutti, non il senso di fine che essa ha pel soggetto: quel che non impegna universalmente può ben impegnare il singolo, ed anche una molteplicità di individui che per esso si dichiarino. In tal senso anche Nietzsche ha posto degli ideali che egli sperava di far accettare almeno a coloro che lo seguivano. Ma gli ideali possono mantenersi vivi solo finché una volontà forte ed inflessibile stia dietro di loro ed essi vengano continuamente ricreati nella coscienza del loro forgiatore; la loro vitalità fa tutt'uno con la volontà che li pone. È così

che Nietzsche poté dire che « la forza di uno spirito si misura dalla quantità di 'verità' che egli sa ancora sostenere » (*Jens.*, 39), cioè: sostenere, senza che la spontaneità della sua creazione di valori sia paralizzata dall'autocritica. Il risultato finale è dunque che se non vi sono dei *valori* assoluti, vi sono però *posizioni* assolute di valori. Ciò chiarisce la nota concezione nietzschiana del filosofo inteso come creatore, più che non come conoscitore: creatore di « nuove tavole », giudice della vita di cui egli va a fissare il valore, riformatore in grande stile e legislatore della natura. Anche se qui da principio può aver influito l'esempio di Schopenhauer, che si creò un mondo ad imagine della sua bizzarra personalità, quella concezione risponde tuttavia assolutamente al bisogno di Nietzsche di superare la paralisi positivistica mediante una libera posizione di valori.

Anche lo « spirito libero » e la sua nuda esperienza costituivano uno schietto ideale del genere anzidetto; la libera spiritualità del conoscitore che tutto comprende e che grazie a quel che ha compreso supera ogni sussistente resistenza dell'animo, costituiva un fine da perseguire in piena indipendenza dal fatto che esso si fosse realizzato in un qualche luogo o che esso si inquadrasse in una data, dominante concezione del mondo. La sua capacità di offrire un senso all'esistenza risiedeva solo nella volontà inflessibile del libero spirito di crearsi ad ogni costo una chiara visione. In realtà, un conoscitore che avesse avuto un atteggiamento più passivo non sarebbe stato all'altezza di quel che Nietzsche richiedeva da lui; egli, alla lunga, non avrebbe potuto resistere alla distruzione delle illusioni e dei valori provocata dalla sua stessa conoscenza; *egli stesso* avrebbe perduto valore come tutto il resto e, alla fine, ne avrebbe avuto abbastanza della sua attività. Solo colui che, pienamente consapevole del pericolo da affrontare, vuole la conoscenza come uno scopo assoluto, come

un fine a sé, troverà in essa di che appagarsi, perché ad ogni progresso di una tale conoscenza, dovunque essa conduca, egli sentirà di servire al suo ideale e di avvicinarsi alla sua realizzazione.

Ma un ideale del genere, a lungo andare, non poteva bastare all'impetuosa volontà creatrice del nostro filosofo. In fondo, egli non aveva preso mai completamente sul serio il positivismo. Il positivismo aveva significato, per lui, meno una data dottrina o un metodo scientifico che non un dato atteggiamento spirituale e un dato modo di sentire del conoscitore, un intermezzo di realismo, di raccoglimento, di ripresa dall'ebrezza romantica, uno strumento per l'interna liberazione. La liberazione può però dare un senso alla vita solo finché non è completa. Così la stessa gioia dello scoprire del psicologo doveva presto aver fine: almeno in quel senso soggettivo di presa di posizione fondamentale di fronte alle umane idealità, che solo importava a Nietzsche. In tale sede, tutto è presto spiegato e « una cosa spiegata cessa di interessarci » (*Jens.*, 80). Al che si aggiunga che, propriamente, anche per lo spirito libero la vita si fa degna di esser vissuta solo a prezzo di una rinuncia: solo se ci si distoglie non pure dalla vita istintiva ed impulsiva secondo quell'ascetismo naturale ed involontario della conoscenza che più tardi Nietzsche attribuì a sé stesso (*Gen.*, III, 7), ma anche rinunciando ad ogni sintesi creativa del pensiero, epperò a risolvere i problemi ultimi e decisivi circa il valore dell'esistenza in genere. Appunto in ciò sta il « senilismo » e il « congelamento » che Nietzsche doveva poi accusare in questo periodo.

La sua volontà di dare un senso all'esistenza esigeva un contenuto più vivente — e Nietzsche ora lo trova nella funzione attribuita al filosofo creatore, conscio della sua speciale missione: porre ideali che confermano la vita e che, per esser intesi come puri fini della volontà, non sono più esposti agli attacchi di una scepsi psicologistica. Qui abbia-

mo due centri: l'idea del *superuomo* e l'idea dell'*eterno ritorno*: idee molto diverse e, in fondo, inconciliabili, che appunto a causa della loro contradizione dovevano di nuovo esser trascese. A Nietzsche questo passaggio dal positivismo all'idealismo fu però facilitato dal « pessimismo dell'intelletto » risultato dalla fase positivistica. In un certo modo, questo pessimismo gli ha anche reso possibile di utilizzare le considerazioni realistiche per la sua volontà creatrice sovrana, dato che idee riconosciute relative e condizionate si piegano facilmente ai nostri desideri intellettuali e alle tendenze del nostro volere. Se in fondo tutte le « verità » sono delle finzioni, perché una finzione voluta non può esser detta « verità » o, almeno, *creduta* tale? « Presupponendo che si abbia una forte volontà, la filosofia scettica è la migliore di tutte per tradurre la volontà in azione » (*G.A.*, XII, 115, al tempo di *Zar.*). Così il filosofo creatore può anche proporsi di porre delle « verità » in vista di dati scopi, adattando l'imagine della realtà al proprio volere. Ciò è un illudere sé stessi solo se non si esprime la riserva critica, che tali « verità » potrebbero anche venire distrutte e esser sostituite da altre, per le quali varrà la stessa cosa: ossia che esse valgono unicamente per una data individualità e per un dato periodo. Di questo « prospettivismo », cioè di questo alternarsi di punti di vista intellettuali ora inferiori ed ora superiori, Nietzsche, come si vedrà, doveva fare ampio uso.

2. — *Il Superuomo*

Avremo da parlare più oltre del contenuto sistematico e del significato etico del « superuomo ». Accenneremo, intanto, alla sua posizione generale nel mondo delle idee nietzschiane. *Che significa il superuomo nella lotta per un senso della vita?* Il suo potere di conferire un significato all'esistenza risiede soprattutto nel fatto, che egli va a presentarsi come un fine per l'intera umanità. Non vi è dubbio che almeno di tempo in

tempo Nietzsche abbia effettivamente pensato all'allevamento di una superiore forma evolutiva di uomo, ossia ad una « *specie superiore* » nel senso biologico del darwinismo. Certi passi dello « *Zarathustra* », come pure le proposte di esperimenti di cultura espresse nell'una o nell'altra occasione sono, a tale riguardo, precisi, mentre le espressioni in senso antidarwiniano appartengono ad un periodo più tardo.[19]

Nietzsche deve essersi reso conto già per tempo dell'alea di una tale idea: « È possibile un fantasticare quanto mai azzardato in base a quanto si crede di sapere circa l'evoluzione animale » (*Morg.*, 13). L'insoddisfazione per l'uomo attuale e il timore di una sua ulteriore involuzione fino alla forma dell'« uomo ultimo » non potevano però trovare un antitodo migliore dell'idea di superar quell'uomo facendo leva su certe possibilità di sviluppo naturali presenti in germe. Ciò non esclu de che su Nietzsche non abbia, a tutta prima, influito il proposito di colpire i suoi contemporanei col dare al suo ideale una forma così ad effetto. È certo però che fin da principio una concezione più ideale si associò a quella puramente naturalistica di cultura artificale, la concezione, cioè, del superuomo come un'idea regolativa, come ideale mobile conducente l'uomo sempre nuovo di là da sé e come il modello di una più alta umanità.

Qui però è significativo che il superuomo non viene presentato come una vaga speranza in una evoluzione spontanea, bensì come *un imperativo per l'uomo attuale*: secondo Nietzsche, l'uomo attuale può agire coscientemente e sistematicamente per realizzarlo. « Il superuomo è il senso della terra. Che la volontà vostra dica: il superuomo sia il senso della terra » (Prologo dello *Zarathustra*). In questi stessi termini egli prima aveva concepito come dovere dell'umanità il produrre individui geniali. Alla precedente e alla nuova norma è comune il contrapporre all'uomo ordinario prima, e ora all'uomo attuale, un tipo *superiore*, misurato col quale l'esistenza di quei due uomini perde il suo valore, però per riconquistarlo essi si mettono

completamente al servigio del superiore ideale umano.[20] Tutto ciò può esser compreso solo dal punto di vista di un estremo « razionalismo etico », dal punto di vista naturalistico una tale collaborazione restando invece assolutamente problematica, data l'incertezza circa la sufficienza, o meno, del patrimonio fisiologico umano per una tale trasformazione e data l'oscurità circa le vie da seguire per avvicinarsi allo scopo. L'istanza superuomistica fu mitigata dal fatto che per Nietzsche l'essenziale non era il possibile *successo* di quella collaborazione ma il suo dare un contenuto concreto all'imperativo di vivere e un senso trasfiguratore all'affermazione dell'esistenza: il superuomo è l'uomo che *giustifica* la vita attuale.

In ancor più alto grado ciò vale per il nostro filosofo. Data la sua natura attiva eppure continuamente distaccata, a Nietzsche non importava tanto questa nuova speranza dell'umanità in genere, quanto la volontà creatrice che vi si connetteva: la « virtù che dona », che si trasmette ad altri, li chiama a collaborare offrendo simultaneamente un surrogato per il « Dio morto » — la lieta coscienza, cioè, di agire come un creatore di civiltà e un educatore dell'umanità. Negli scritti di Nietzsche l'idea del superuomo passa gradatamente in secondo piano e verrà ripresa soprattutto in connessione con la dottrina dell'eterno ritorno. Non mancano però passi facenti supporre che Nietzsche già allora dubitasse della realizzabilità del suo ideale. Si ha l'impressione che il potenziamento biologico dell'uomo per lui era a poco a poco divenuto una cosciente *finzione* usata per convertire gli uomini al suo imperativo di affermazione della vita. Appunto nell'audacia di una tale salutare finzione in buona fede Nietzsche può aver trovato un'ampia soddisfazione. Essa infatti esigeva che il caos, che egli temeva irrompesse col dissolversi degli antichi imperativi, venisse superato mercé una azione educatrice in grande stile e, in pari tempo, veniva indicata alla forza morale dell'umanità una direzione nuova.

Per Nietzsche quell'idea significava però anche qualcosa

di più. Come la figura di Zarathustra, il quale ci si presenta come un precursore del superuomo, del pari lo stesso superuomo per lui era anzitutto *una proiezione del suo ideale più personale*. Ciò che il teista pone al di fuori e al disopra di sé — come la forma assoluta, per lui irraggiungibile, di tutto quel che gli sembra perfetto — ciò Nietzsche lo pose parimenti *al disopra* di sé, ma altresì *dinanzi* a sé, in un futuro terrestre: l'ideale di un uomo assolutamente affermativo, vittorioso di ogni pessimismo epperò libero e liberatore, ideale a cui ci si deve consacrare anche se esso sorpassa le nostre forze.

Anche per Nietzsche il superuomo rappresenta l'appagamento di un suo bisogno religioso, una estrinsecazione del suo « istinto forgiatore di dèi »: « Potete forse *creare* un dio? — Non parlatemi, allora, di tutti questi dèi! Ma voi potete creare il superuomo » (*Zar.*, II). Solo qualcosa di divino posto da noi stessi al disopra di noi può aver la funzione di un ideale, non un Dio che si presupponga esistente e nel quale semplicemente si creda. Il superuomo era dunque una finzione non solo per gli altri, ma anche per Nietzsche. È Nietzsche stesso come uomo volitivo, nella forma potenziata di un tipo futuro di estrema forza e perfezione, nel quale tutti gli impedimenti e i difetti di cui egli soffriva come uomo dei nostri tempi sono interamente eliminati. Il superuomo è il Semidio che supera l'uomo, per aver sorpassato quel che in questi vi è di « troppo umano ». Non è dunque esatto dire, notiamolo di passata, che Nietzsche si sia identificato — sia pure occasionalmente — col superuomo; esso era però il *suo ideale*, l'ideale a cui egli tendeva, proiettato in una imagine che col riflesso di una gloria trasfigurante doveva illuminare il cammino della sua vtia.

L'idea del superuomo è dunque capace di dare un senso all'esistenza da diversi punti di vista: in primo luogo, attraverso l'imperativo di collaborare alla sua realizzazione, col

che un nuovo dovere si sostituiva all'antica morale; in secondo luogo, per la gioia del creare che il filosofo stesso prova nel porre questo scopo, cosa equivalente ad un surrogato per la volontà di conoscere lasciata insoddisfatta dal positivismo; infine, per via dell'anticipazione di una forma perfetta ed incondizionata di vita, epperò come surrogato per l'idea di Dio. *In tutti e tre questi aspetti una tale idea cerca di superare il pessimismo*: il pessimismo dedotto dall'imperfezione dell'uomo attuale, il pessimismo intellettuale che, nato dallo scetticismo, sembra condannare il filosofo all'inazione, infine il pessimismo in fatto di visione del mondo in genere che, superato dal superuomo trionfante, va a capovolgersi in ottimismo. « Chi, come me, spinto da un qualche enigmatico desiderio, si è sforzato di pensare sino in fondo il pessimismo — costui, forse proprio con ciò, probabilmente senza volerlo, si è creato lo sguardo per l'opposto ideale: per l'ideale dell'uomo più coraggioso, più vivo, più affermatore del mondo » (*Jens.*, 56). Questo imperativo di affermazione della vita quale superamento del pessimismo è, come prima, un imperativo categorico: non è giustificato dall'idea del superuomo, ma è piuttosto esso che giustifica questa idea. Per Schopenhauer, sarebbe stato invece il perfetto negatore del mondo a meritare il titolo di superuomo.

3 - *Il ricorso dell'identico*

« Quando scepsi e desiderio si uniscono, nasce il misticismo » (*G.A.*, XII, 117). Con l'idea dell'eterno ritorno ci troviamo di fronte ad un misticismo *sui generis* nato in tal guisa: qui incontriamo il Nietzsche dalle « vie più curve ».

È una concezione assai strana, questa; strana non in sé stessa ma per il modo in cui irruppe nel mondo delle idee di Nietzsche lo scettico, da quando essa si presentò nel 1881 all'anima sua quasi in una visione, assumendo subito un forte tono emotivo. Si tratta della teoria secondo la quale

la vicenda cosmica si dispiegherebbe in grandi cicli, per cui tutto ciò che oggi esiste sarebbe già esistito, infinite altre volte, nell'infinità del tempo e tornerà ancora ad esistere, assolutamente identico. Questa teoria è antichissima, essa ci riporta forse ai Sumeri, in ogni modo, di certo, ai Babilonesi pei quali stesse congiunture stellari determinerebbero il ricorso, sulla terra, di avvenimenti corrispondenti. In Grecia era, questa, un'antica credenza misteriosofica che, a partir dai Pitagorici, divenne patrimonio comune di varî filosofi. Ma ciò che poteva essere ancora psicologicamente comprensibile nei Greci, la fantasia combinatoria dei quali, data la ristrettezza del loro orizzonte geografico e cosmico, disponeva di un numero limitato di elementi, non lo è in egual misura in un pensatore del XIX secolo. A dir vero, anche oggi idee analoghe non hanno mancato di affacciarsi, però di solito più in veste di intuizioni poetiche che non come vedute scientificamente meditate.[21] Così anche la teoria esposta nello « *Zarathustra* » potrebbe essere facilmente oppugnata; il grandioso apparato scenico con cui essa qui si presenta non può illuderci circa la sua consistenza teoretica e non farci vedere quanto esagerata sia la portata e la forza ad essa attribuite dal nostro poeta-filosofo. Ma che Nietzsche abbia preso sul serio questa idea e, almeno per qualche tempo, abbia creduto nella sua verità, lo prova la pena che si diede per consolidarla con delle prove, dedicandosi proprio per ciò a studi di scienze naturali: egli, a questo scopo, aveva perfino pensato di sospendere per dieci anni la sua principale attività. Ed egli è rimasto attaccato ad essa più tenacemente che non all'idea del superuomo, che essa, del resto, eguaglia ed anzi supera, quanto ai molteplici significati possibili. Non è invece supponibile che Nietzsche abbia creduto sul serio di essere il primo a concepire la teoria in questione. Tutta la novità consiste nel fatto dell'irrompere di un'antica credenza misteriosofica in un sistema ideologico moderno e la scossa che ne ebbe il

filosofo: e proprio in questo momento emotivo si esaurisce, evidentemente, la forza persuasiva di essa. Non è da escludersi che qui, per la prima volta, abbia avuta una parte una certa inibizione del controllo intellettuale determinata in Nietzsche da cause patologiche.[22] L'infermità di Nietzsche era tale, che egli soffrì di attacchi a tutta prima sporadici, che si ripetevano dopo periodi di apparente completa salute. Che Nietzsche stesso abbia dovuto combattere contro questa idea già irradicatasi in lui una dura lotta, è cosa che si accorda perfettamente con tale ipotesi.

Quanto alla *prova* che egli cercò di dare per l'eterno ritorno, essa si rifà al presupposto, che la quantità complessiva dell'energia nell'universo sia determinata e non infinita.[23] Allora che il numero delle combinazioni cosmiche possibili sarà limitato e tale da esaurirsi. Il tempo è infinito. In un passato infinito tutte le possibili combinazioni degli elementi cosmici debbono perciò essersi già realizzate; la situazione o figura attuale dell'universo sarà allora la ripetizione di una situazione identica già esistita e, dato che le stesse cause producono gli stessi effetti, anche tutti gli avvenimenti futuri avvennero già e dovranno di nuovo ripetersi. Dal punto di vista della teoria del conoscere, contro di ciò si può obbiettare che ipotesi trascendenti ogni possibile esperienza non possono esser in alcun modo « dimostrate » con la fisica, al massimo, se ne può indicare la conciliabilità con vedute della fisica. Filosoficamente, in Nietzsche è inaccettabile e insostenibile sopratutto il concetto di infinità come una infinità già trascorsa nel tempo; ciò che, per definizione, è senza fine, qui viene invece concepito come compiuto. Al massimo si potrebbe pensare verosimile il ricorso di combinazioni *simili,* in nessun modo il ritorno dell'identico in tutte le particolarità e nella stessa successione. Nietzsche stesso dubitò circa la dimostrabilità di quella idea e, in sèguito, ripresosi dalla prima travolgente impressione, dubitò della sua stessa verità: « Forse essa non è vera: che altri lottino

con essa » — si legge già negli abbozzi per lo « *Zarathustra* » del 1883.

Se ora ci chiediamo *che significhi la dottrina dell'eterno ritorno per la posizione di Nietzsche di fronte al problema del senso della vita,* la risposta sarà: essa significa cose molto diverse. Anzitutto, al pari dell'idea del superuomo, essa doveva far da surrogato per la religione perduta, specie quanto alla *fede nell'immortalità,* e servire così, indirettamente, all'affermazione della vita. In contrasto con « l'ampio, calmo respiro delle epoche metafisiche » (*M. A.,* I, 22), la coscienza del « carattere effimero dell'esistenza » introduce infatti un elemento di contingenza nella vita moderna e menoma la gioia per l'attività creatrice. Ma la certezza che tutto ritorna e nulla va perduto imprime all'esistenza individuale, anzi perfino al più fuggevole avvenimento, il sigillo dell'eterno, accrescendone così il valore e il significato. Il dionisismo di un moto sempre proteso verso nuove mète e scavalcante impetuosamente ogni volontà di stasi viene controbilanciato da una calma apollinea. « Che tutto ritorni, questa è l'estrema approssimazione di un mondo del divenire a quello dell'essere » (*W. z. M.,* § 617). Quale surrogato di quella dell'immortalità, l'idea dell'eterno ritorno può avere una sua attrattiva. Nel complesso, essa non è però convincente: infatti ciò che in ogni singolo momento è unico, che mai più si ripete, che mai più ritornerà eppure eserciterà una influenza nel tempo, potrebbe conferire al momento stesso un ben più alto significato che non il suo ripetersi determinato dal passato una volta per tutte ed avente sempre lo stesso senso.

Trasposta però su un piano adeguato, l'idea in questione avrebbe potuto rivestire un valore inoppugnabile ed avere una assai maggiore forza — cioè, qualora vi si intendesse l'espressione *puramente simbolica* del valore « eterno » di ogni momento della coscienza. Lo stesso Nietzsche ha occasionalmente sfiorato questo concetto: « Come? il tempo si

dissolverebbe e tutto ciò che è transitorio sarebbe solo menzogna? Pensar questo, è vortice e vertigine per le ossa umane e, in più, vomito per lo stomaco: in verità, il supporlo lo chiamo la malattia di colui a cui gira la testa » (*Zar.*, II).

Pare che Nietzsche, di passaggio, abbia anche cercato di dar vita e senso alla sua dottrina per un'altra via: limitando il rigoroso determinismo del ritorno del passato, tanto da accordare un certo spazio libero alle libere creazioni dell'uomo del presente: « Vuoi questo una volta ancora e poi di nuovo, infinite altre volte? — ciò darebbe il massimo peso al tuo agire » (*Fr. W.*, 341).[24] Da questo punto di vista il senso dell'eterno ritorno è un *imperativo etico*: Agisci come tu potresti agire infinite altre volte! Questo imperativo, pur essendo puramente formale, porta ad un più profondo senso della responsabilità morale, perché fa considerare ogni decisione del volere *sub specie aeternitatis* — nella visuale dell'eterno. In tal senso la dottrina in questione potrebbe far da surrogato al fondamento religioso della morale — essa viene anzi espressamente contrapposta al fatalismo proprio alla credenza in una volontà divina, « come se non fossimo *noi* coloro a cui importa in che modo ogni cosa procede » (*W. z. M.*, § 243).

Per Nietzsche l'intera dottrina dell'eterno ritorno doveva gradatamente trasformarsi in una specie di *esperimento* — su sé e su gli altri: una prova intesa a saggiare la forza di resistenza praticamente insita nel suo imperativo di affermare la vita: giacché « anche il *pensiero di una possibilità* può scuoterci e trasformarci » (G.A. XII, 119). Non v'è dubbio che questa dottrina, qualora vi si creda ingenuamente e sinceramente, esasperi quanto mai la visione pessimistica della vita. Nietzsche stesso temeva che la sua dottrina andasse a provocare un crollo catastrofico di ogni precedente sostegno della vita; vide in essa « un punto di svolta della storia » e, in pari tempo, sperò di aver in essa un principio discriminante di enorme efficacia, che egli pensò di usare

per una educazione in grande dell'umanità. Con ciò egli ha molto sopravvalutato la possibile azione della sua dottrina, — è quel che, basandosi sull'analogia di quanto accadeva in lui, egli era sempre portato a supporre nei riguardi del potere insito in semplici idee.

4 - *Amor fati*

Quasi come per un esperimento, Nietzsche ha provato su sé medesimo i possibili effetti della sua dottrina. Per il suo imperativo di superamento del pessimismo e del nichilismo essa rappresentava davvero una prova di « carico ». Anche Schopenhauer aveva ritenuto che un vero affermatore della vita dovrebbe poter desiderare perfino il ripetersi della sua esistenza: « Colui che, dopo una calma riflessione, desideri che l'esistenza quale è stata da lui finora vissuta, abbia una durata infinita o ritorni sempre di nuovo, avendo un tale coraggio di vivere da accettare di buon grado, in nome dei piaceri della vita, tutte le sofferenze e il dolore cui è soggetto, solo costui starebbe ben saldo su questa tonda, durevole terra » (*Welt als Wille und Vorstellung*, IV, 54). Evidentemente, proprio come prova di un tale « coraggio di vivere » per Nietzsche l'idea dei ricorsi aveva un fascino, proprio questa era la ragione per cui egli credette in essa. Bisogna aver presente la situazione di Nietzsche, la sua vita solitaria turbata da depressioni d'anima e di corpo, se si vuole misurare a pieno la portata della prova che egli si impose. Appunto perciò egli volle professare tale dottrina senza tener conto delle difficoltà teoretiche che sollevava. Quel che vi è di doloroso e di terribile in una conoscenza ne misurava, per lui, il valore ed era quasi sicuro contrassegno della sua verità. Anche per lui questa ipotesi si dimostrò unicamente « pel sublime *slancio* che dà al suo autore », anche per lui valse il detto: « Ciò per cui si dà il proprio sangue deve esser *vero* » (*W. z. M.*, § 171). Solo così si comprende come quella oscura intuizione abbia potuto a

poco a poco acquistare consistenza fino a divenire una parte centrale della sua dottrina.[25]

Vincere il pessimismo in questo suo estremo potenziamento diviene ora il nuovo difficile cómpito e l'ultimo senso ancora rimasto alla vita. E qui si ha anche un ponte che conduce al superuomo: solo con una forza più che umana si può sopportare quella idea. A tale stregua la stessa dottrina dei ricorsi, distruttrice di ogni ideale, riconduce all'idealismo. dominarla è il nuovo scopo del volere. « Formare ideali, cioè *trasmutare* il proprio diavolo in un proprio dio. E a tanto bisogna prima aver creato il proprio diavolo » (G. A., XIII, 132). La formula corrispondente è *amor fati* — lo stato d'animo di « un fatalismo quasi lieto e fiducioso » che Nietzsche credette di riconoscere in Ghoete (*W. z. M.*, § 95). Stato d'animo, che non potrebbe avere espressione più bella ed adeguata delle parole del « Canto delle torri »: « Voi, occhi felici — ciò che avete visto, qualunque cosa fosse, fu pur così bello » (*Faust,* II). È però chiaro che per raggiungere tali altezze bisogna staccarsi dagli impulsi elementari dell'istinto di vivere. Il superatore vittorioso del pessimismo dell'eterno ritorno deve affermare la vita in *tutte* le sue forme; deve giungere ad amarla non solo *malgrado* il dolore che contiene, ma altresì *in nome* di esso, perché esso dà luogo all'impulso per un ulteriore aumento della forza. Per ogni aspetto secondario, naturalistico e puramente sentimentale della vita bisogna non aver occhio. Questa violenza fatta agli istinti edonistici ebbe la sua più rude espressione nella poesia « Al dolore » che Nietzsche stesso mise in musica nel 1882 col titolo di « Inno alla vita ». Vi si esalta una dedizione incondizionata all'esistenza e finisce con questa apostrofe alla vita:

Anche se non hai più felicità da dare
Resta pur sempre il tuo dolore.

La sorella di Nietzsche riferisce che egli fu profondamente impressionato da questa poesia la quale poté non esser

stata presa troppo sul serio dalla sua autrice. Quella chiusa egli la sentì come « la più forte espressione dell'*hybris* nel senso greco di sfida blasfema al destino: in un traboccare di ardimento e di baldanza » (Lettera a Peter Gast, 1887); anche più tardi vi vide una « stupefacente ispirazione » (*Ecce Homo*). Nel riguardo, si può però pensarla anche diversamente; se si vuole solo dire che gli esseri viventi restano attaccati all'esistenza anche nelle condizioni più dure, si esprimerebbe una banalità; ma amare la vita anche per il dolore che essa contiene, qualora ciò non avvenga in nome di uno scopo più alto o ritenuto più alto, significherebbe davvero una perversione a cui nessun uomo dagli istinti sani e non tocco da isterismo aderirebbe. L'entusiasmo di Nietzsche si può comprenderlo solo in base all'interpretazione del dolore come uno stimolo, lietamente accolto, per chiedere a sé una forza più alta, come incitamento ad un nobile atteggiamento di sfida: non permettere che una qualunque avversità o sofferenza ci faccia deflettere dal proposito ormai concepito di autoaffermarsi ad ogni prezzo: « Quel che non mi uccide mi rende più forte » (*Götzedämmerung,* « Detti e freccie », 8). Questo detto, tuttavia, è vero solo entro certi limiti, perché non tiene conto del fatto che a lungo andare, l'accumularsi degli ostacoli può prostrare anche la più forte delle volontà. Le parole di Schiller: « Solo il forte piegherà il destino, mentre il debole crollerà » avrebbe reso il vero sentire di Nietzsche assai meglio di quella poesia eroico-sentimentale.

Il termine ambiguo « amore per la vita » non deve farci disconoscere il vero pensiero del filosofo: qui non si tratta dell'affermazione istintiva della vita intesa da Schopenhauer, di quella « cieca, selvaggia volontà... che si maledice solo perché non si sa ucciderla » (*Morg.*, 191), ma della meditata decisione della volontà di giustificare e quasi santificare l'inconscio impulso a vivere mediante il sacrificio proprio ad un superamento di sé stessi. L'accrescimento di valore della

vita sta dunque proprio nel fatto che l'istinto semplicemente biologico di esistere assume la forma potenziata di una volontà deliberatamente affermatrice. Anche qui noi abbiamo dunque l'*ideale di un'etica*: poiché il valore non è « la vita » in sé stessa, ma appunto il *superamento* della vita nei suoi istinti più elementari mediante la virtù capitale platonica del « coraggio », nel senso di una inflessibile autoaffermazione e di una virile accettazione dell'inevitabile. In altri termini, solo attraverso l'*ethos* che così si introduce in seno all'elemento biologico, la vita da *fatto* naturalistico si trasforma in un *valore* — in un valore positivo. L'amore per la vita va dunque inteso come il resistere, elevato a dovere, all'odio per la vita. Così *il senso nuovo da Nietzsche assicurato alla esistenza deriva solo dal decidersi ad assentire alla vita senza badare al suo speciale contenuto, scoprendo un nuovo sapore dell'esistenza nella fedeltà a questa decisione eroica.* Tale atto di volontà può tuttavia dar luogo ad un atteggiamento ottimistico, conciliante, lieto e sereno verso tutto ciò che è, fu e sarà, un vero amore per quanto avviene, non del tutto dissimile dallo stato d'animo con cui Francesco d'Assisi si rivolse ad ogni creatura. « Voglio apprendere sempre meglio a considerare bello ciò che vi è di necessario nelle cose; — così diverrò uno di quelli che fanno belle le cose. *Amor fati*: d'ora in poi, sia questo il mio amore! » *(Fr. W.,* 277). Ma ciò rappresenta solo una conquista secondaria. Nella sua essenza l'*amor fati* esprime una *esigenza* avanzata di fronte a sé stessi: un grido di guerra contro il pessimismo, non un grido di vittoria dell'ottimismo.

Evidentemente, anche questo scopo della vita è comprensibile dal solo punto di vista del « razionalismo etico ». Il nostro filosofo, pur ammettendo che ogni possibilità di influire praticamente sugli avvenimenti futuri contradirebbe l'idea dei cicli, rivendica tuttavia per la *sua* persona una posizione privilegiata perché si arroga una libertà di interna decisione non tocca dal corso della natura: se non si può in-

fluire su *ciò* che noi sperimentiamo e sperimenteremo, si può però influire sul *modo* in cui si assumerà l'esperienza. Resta una libertà, quella di interno assenso o distacco rispetto a tutto, i nostri stati d'animo compresi. Di rigore, anche questo margine di libertà potrebbe apparire predeterminato; ma sulla coscienza della necessità può affermarsi sempre di nuovo lo stesso atteggiamento, la stessa libera presa di posizione, in un momento successivo. Solo così l'*amor fati* può valere come l'oggetto di una libera scelta e come il *giusto* atteggiamento di fronte alla vita, basato sulla conoscenza dell'inevitabile.

Ciò non impedisce che nel profondo dello stesso stato d'animo eroico del periodo dello « *Zarathustra* » si celi una *abdicazione*. Nietzsche avrebbe potuto far suo questo detto di Guelincx: *Ubi nil vales, ibi nil velis,* aggiungendo, come questi: *ita est, ergo ita sit.* Un tale « affermare » o « negare » è l'unica cosa che, secondo l'espressione stoica, « sta in noi »: « In poter *nostro* sta il trasmutare il dolore in una benedizione, il veleno in un nutrimento. L'unico fine che l'uomo può proporsi e realizzare è dunque l'armonia fra desiderio e destino, l'adattamento della volontà razionale ad un fato irrazionale ». Con il che Nietzsche si trova sulla stessa linea degli Stoici (la cui dottrina, sotto ogni altro riguardo, da lui non fu affatto capita) e di Spinoza. Con quest'ultimo egli ha in comune ancor un punto: « affermare » e « negare » sono funzioni in parte intellettualistiche e in parte volontaristiche — « giudizio » e decisione del volere, qui, coincidono, onde anche per Nietzsche vale la massima di ogni autentico « razionalista »: *voluntas et intellectus unum et idem sunt* (Spinoza, *Ethica,* II, 49, coroll.). L'impeto creativo assaltatore dei cieli si trova dunque confinato, nel nostro filosofo, in un abbastanza angusto spazio: nella *emancipazione dall'opprimente fatalismo mediante la libera assunzione di esso nel proprio volere.* Bastava però una breve riflessione per render precario anche quest'ultimo rifugio dell'attitudine « etico-razionalistica » e per condurre dunque all'estremo il nichili-

smo di chi non vede un senso dell'esistenza: grave pericolo per ogni spirito non completamente sicuro di sé e più che ricco interiormente: « Il deserto cresce: guai a chi nasconde in sé il deserto! » (*Zar.*, IV).

Capitolo quarto

LA FASE DEL NATURALISMO

1 - *La volontà di potenza*

La fase ora descritta dello sviluppo filosofico di Nietzsche ebbe il senso di una decisa diversione dai crollati ideali dell'aldilà e di un ritorno a questa terra, ove la prova della forza consiste nella capacità di porre un ideale e un significato immanenti. Il superuomo, secondo la sua formulazione originaria, intesa a promuovere una metodica elevazione del tipo umano, era uno di questi ideali terreni. Ma poiché a Nietzsche era proprio il gioire della propria forza dopo un superamento contrastato e doloroso di sé, questo stesso ideale doveva subire a poco a poco la sorte dei precedenti: se esso non fu addirittura abbandonato, perdette tuttavia gran parte della sua suggestione. Era subentrato un ideale puramente *personale* da applicarsi al tempo presente, non ad un futuro: quello dell'uomo la cui volontà è abbastanza forte da assumere, per libera decisione, non solo il dolore, l'imperfezione e la non-verità, ma altresì la mancanza di senso del mondo e da sfidare la disperazione del pessimismo. Il fine ben visibile della fase ora descritta è quindi soltanto il potenziamento della forza interiore dell'uomo completamente rimesso a sé stesso: *la volontà di un senso diviene essa stessa senso della vita.* La possanza del volere, il dominio sugli istinti e sugli impulsi, la vittoria sul pessimismo costituiscono anche l'essenza del superuomo del tempo dello « *Zarathustra* ». Il superuomo trascende l'uomo attuale sopratutto per il suo ardire, la sua fiducia in sé stesso, la potenza del suo volere. L'accento del valore cade tutto su

questo potenziamento della forza della personalità. Anche per Nietzsche vale — e in pieno — il detto di Spinoza: « Virtù è potenza » (*Eth.*, IV, def. 8).

Il passaggio da tale posizione al naturalismo si compie nel punto in cui, per Nietzsche, quella « volontà di potenza » diviene, da esigenza di fronte a sé, fatto naturale, da imperativo etico, principio metafisico del mondo. Qui una parte importante può averla avuta il riconoscere che quell'imperativo, costituente l'elemento vitale più personale di Nietzsche, contrastava col fatalismo della dottrina dei ricorsi e può esser coerentemente mantenuto solo quando venga concepito in funzione di un anello necessario del circolo. A ciò si aggiunse il fatto che sia il superuomo, sia l'eterno ritorno erano idee schematiche richiedenti un contenuto concreto. Anche a tal riguardo Schopenhauer doveva offrire un gradito punto di riferimento. Schopenhauer aveva posto la « volontà » come l'essenza profonda delle cose, essenza sempre identica a sé in tutte le trasformazioni, concependo l'« affermarsi » di essa in ogni essere come un fatto naturale immediato. Così sembrerebbe che Nietzsche abbia semplicemente ripreso questa dottrina: intendendo dunque i ricorsi come tanti cicli della manifestazione della volontà e il superuomo come la espressione della più perfetta affermazione di essa. Ma se si ha in vista l'origine e il carattere differentissimo del volontarismo dei due pensatori, una tale interpretazione appare un grossolano equivoco, nel quale però lo stesso Nietzsche doveva in una certa misura cadere. Infatti per Nietzsche la « volontà » — come spesso si è detto — aveva fino ad allora significato tutt'altra cosa di ciò che Schopenhauer intese: non la brama, ma la « passione pel comando », non l'istinto di vivere ricercante il piacere e rifuggente il dolore, bensì una forza superiore che si emancipa da esso. Corrispondentemente, per lui l'affermazione della vita non significava soggiacere al cieco impulso dell'esistenza bensì la libera decisione, propria al piano di un grande affinamento dello spirito e del

volere, di consacrarsi incondizionatamente alla vita e a quanto essa esige. Solo sulla base di una tale concezione, e non di quella schopenhaueriana, l'« affermazione » poté divenire un imperativo e dare quindi un senso all'esistenza. In effetti, la nietzschiana « affermazione della vita » è vicina alla *negazione* schopenhaueriana della volontà assai più di quel che Nietzsche stesso avrebbe mai supposto. Entrambi sono dei postulati etici e in entrambi i casi ci si scioglie dagli impulsi e dai valori edonistici e ci si eleva ad una sfera superiore a quella dell'istinto naturale.[26]

Nietzsche avvertì l'opposizione fondamentale che, malgrado un'eguale terminologia, esisteva fra le sue vedute e quelle schopenhaueriane, ma non diede abbastanza peso al punto essenziale. Credette che bastasse modificare leggermente il concetto di volontà di vivere, così al posto della « volontà di esistenza » — dipendere semplicemente dall'esistenza sarebbe già il sintomo di un volere stanco e fiacco — mise la « volontà di potenza ». *Il superamento dell'impulso naturale di vivere mediante una volontà di potenza dominatrice si risolve così in un potenziamento quantitativo di quello stesso impulso alla vita.* Nei primi riferimenti di Nietzsche alla volontà di potenza (p. es., *Zar.* II, « Del superamento di sé ») si percepisce distintamente una effettiva sua opposizione all'istinto puramente animale di vivere. In sèguito, l'una e l'altro si portano sempre di più sullo stesso piano biologico, tanto che la volontà di potenza finisce col non distinguersi dalla mera volontà di esistenza che per la differente intensità: la volontà di vivere diviene così un caso speciale della volontà di potenza. Con il che Nietzsche credette anche di contrapporsi a Darwin e la lotta per l'esistenza, di cui questi parlava, gli sembrò essere solo una « delimitazione temporanea della volontà di vivere » epperò « una eccezione » (*Fr. W.*, V, 1886, 349).[27] In entrambi i casi Nietzsche ha esagerato le effettive differenze. Anche per Schopenhauer la volontà di vivere è, infatti, un « tendere senza scopo e senza fine » ed

anche per Darwin la lotta per la mera esistenza non significa che un caso-limite della tendenza al massimo dispiegamento di vita, realizzantesi solo quando l'indigenza delle condizioni esterne dell'esistenza lo impone. Entrambi avrebbero dunque potuto aderire, anche se con qualche riserva, alla formula nietzschiana. La differenza vera, epperò anche la ragione di questa eventuale riserva, è tutta un'altra. L'istinto di conservazione che Nietzsche nega ritenendolo « teleologico » (subordinato a un fine) in realtà è solo l'interpretazione di un fatto. Non è che si « voglia » qualcosa che ancora non è, cioè la propria esistenza, come Nietzsche intese (*Zar.*, II, « Del superamento di sé »), ciò essendo naturalmente assurdo: ma l'esistenza di ogni essere può esser considerata *come se* essa fosse condizionata da un atto metafisico della volontà. È proprio la « volontà di potenza », invece, che si può interpretare solo teleologicamente (= in funzione di un fine), poiché per sua natura essa è volta verso un futuro, verso un accrescimento o superiore grado di potenza che, come tale, non esiste ancora, ma al quale si tende. Se essa per oggetto avesse una potenza che già si ha, farebbe tutt'uno con l'istinto di conservazione. Nella volontà di potenza combattiva ed aggressiva il finalismo è dunque cosa essenziale. Nietzsche volle concepirla come una manifestazione inconscia e afinale di forza (*Jens.*, 13). Ma come si può pensare che uno scatenarsi di energie senza una qualsiasi direzione possa condurre, non diciamo ad un accrescimento di potenza, ma anche soltanto alla conservazione dell'individuo? *La base dell'accennata differenza sta nella speciale origine psicologica della volontà di potenza nietzschiana.* Schopenhauer partì dalla vita istintiva come da un dato di fatto che egli interpretò per analogia con la volontà cosciente; Nietzsche, per contro, parte dalla volontà cosciente, che egli solo in sèguito volle concepire come un cieco istinto naturale. In lui, la sua volontà di affermazione era una vera « volontà di potenza », potenza, cioè, esercitata dal suo Io su sé stesso

come essere naturale epperò anche sull'esistenza dolorosa e vuota di senso. Questa volontà di potenza, che egli aveva dovuto evocare in superamenti di ogni specie, era effettivamente rivolta verso un fine, cioè verso la vittoria definitiva su ogni attacco del pessimismo. Appunto in ciò consisteva, per Nietzsche, la funzione di essa. Un tale carattere finalistico si trasmette ora allo stesso impulso fondamentale della vita naturalisticamente concepito, che così viene interpretato come tendenza verso una più alta potenza: *l'elemento etico serve perciò d'interpretazione a quello biologico.* Nel nostro filosofo la volontà di potenza verso l'esterno era tuttavia poco sviluppata e, dove si affacciò, — per esempio, come desiderio che la sua dottrina si affermasse e che sorgessero discepoli con le sue stesse idee — rimase nella fase di una mera velleità. Tanto più energica fu però in lui quella volontà di potenza *interiore,* che trova un appagamento trionfale solo nel punto del suo riaffermarsi di contro ad ogni debolezza e ad ogni sfaldamento interiore. A tale stregua la dottrina della volontà di potenza è effettivamente una *interpretatio naturae ex analogia hominis Nietzsche*: « Si debbono concepire tutti i movimenti, tutti i "fenomeni", tutte le "leggi" solo come *sintomi* di una vicenda interna e, a tal fine, ci si deve servire dell'analogia fornita dall'uomo » (*W. z. M.*, § 619).[28]

Seguendo tale punto di vista, il volto fisico del mondo — l'esistenza statica delle cose, il loro ordinamento secondo leggi ed ogni teoria che su ciò si fondi, come « la scemenza meccanicistica delle scienze naturali » (*W. z. M.*, 419) o la ipotesi di atomi materiali (*Jens.*, 12) — riguarda solo le apparenze. Anche la credenza positivistica nei « fatti » è già sempre « l'interpretazione di uno stato delle cose che non si può afferrare col pensiero » (*W. z. M.*, § 481). L'unica cosa che invece può ritenersi oggettivamente data è « il nostro mondo dei desideri e delle passioni »; ogni causalità va intesa come « causalità volitiva », l'inorganico come una « forma abbozzata di vita », il meccanismo e la materia come

le forme più despiritualizzate » della volontà di potenza (*Jens.*, 36; *W. z. M.*, § 712). Donde il principio: « *Il mondo visto da dentro, il mondo definito e nominato secondo il suo "carattere intelligibile" — sarebbe appunto volontà di potenza e null'altro che volontà di potenza* » (*Jens.*, 36). In opposto a Schopenhauer una tale volontà metafisica di potenza non è però il fondo unitario dell'essere: essa si dirompe in una molteplicità indefinita di centri volitivi che non sono nemmeno essenze individuali o monadi, ma nodi perennemente mutevoli e mobili nella corrente del divenire. Come ogni atomizzazione della volontà di potenza è un riflesso naturale della concezione individualistica della psiche umana, che qui viene presa come modello, del pari, se si vuol fare della psicologia alla nietzschiana, l'inquieta mobilità di questa immagine del mondo va ricondotta alla natura spiccatamente auditivo-musicale del nostro filosofo, tipi orientati prevalentemente in senso visivo essendo proclivi, di solito, all'ipotesi contraria, cioè a concepire qualcosa di permanente e di immobile, un essere riposante in sé stesso.[29] Il mondo si presenta dunque, nel suo complesso, come un immenso giuoco di centri volitivi in lotta, centri che sono tutti protesi verso la massima « accumulazione di potenza », pur senza avere essi stessi un qualche carattere di permanenza. È un « mondo dionisiaco di perenne autocreazione », ma anche di « perenne autodistruzione », un incessante divenire, lottare, tendere — e ciò senza uno scopo, senza un termine — un perenne spostarsi e trapassare della pienezza della potenza da un punto all'altro, un ascendere e precipitare, un sorgere e svanire a seconda del crescere o del decrescere della marea della volontà di potenza nell'uno o nell'altro centro (*W. z. M.*, § 1067). Tutto è ripreso in una corrente eraclidea, priva però della potenza ordinatrice di un Logos; ogni forza è spinta in ogni punto a usare all'estremo le sue possibilità, e solo « questo non poter fare altrimenti » fa nascere la parvenza di una legge e di una prevedibilità (*Jens.*, 22; *W. z. M.*, § 634). Nietzsche ha ripetutamente rilevato l'intima analogia esistente fra la sua dottrina e quella dell'atomismo dinamico di R. J. Boscovich (*Jens.*, 22; *G. A.*, XI, 16).

Nietzsche contestò che la sua concezione del mondo avesse un carattere metafisico. Eppure essa, dal punto di vista della teoria del conoscere, sta sullo stesso piano del « *Mondo come volontà e rappresentazione* », essa è, come l'opera schopenhaueriana, *metafisica pura*. Solo l'aver trovato in sé, come la più personale delle sue esperienze, la tendenza a potenziare la volontà può aver fatto credere a Nietzsche che la sua analogia cosmica fosse davvero diversa da una « metafora poetica », come egli qualificava la volontà cosmica schopenhaueriana (*M. A.*, II, 5). Nietzsche avrebbe potuto rivendicare una posizione privilegiata di fronte agli altri metafisici solo riferendosi al « prospettivismo » insito nelle sue vedute, purtroppo così embrionali, in fatto di teoria del conoscere. Spunti non ne mancano: « Posto anche che tutto ciò sia una interpretazione — sarete voi tanto zelanti da sollevare obbiezioni? Ebbene, se è così, tanto meglio » (*Jens.*, 22).[30]

Dal suo punto di vista egli avrebbe potuto, ed anzi dovuto, ammettere senz'altro che lo stesso « mondo come volontà di potenza » non è « vero », ma è solo uno « stadio delle apparenze » condizionato dalla visuale propria all'uomo che aspira ad una potenza suprema sulla propria vita. Allora egli avrebbe potuto lasciare al filosofo la libertà di scegliere qualsiasi simbolo, confermandone così la vocazione quale creatore anche sul piano teoretico. Ma allo stesso modo che la sua valutazione della dottrina dei ricorsi oscillò fra finzione e verità, del pari qui la sua concezione è restata in uno stadio immaturo. In genere, Nietzsche ha creduto più fermamente in questa dottrina che non in qualsiasi altra sua tesi. Non vi è dubbio che, qui come là, una chiarificazione si sarebbe gradualmente prodotta, se la tragedia dell'ottenebramento del suo spirito non avesse troncato prematuramente la trama già iniziata.

Anche qui vogliamo chiederci: *che significato ha questa metafisica della volontà di potenza* — che è, in fondo, l'unica idea sistematica di Nietzsche — *per il suo problema vitale del senso dell'esistenza?* Che cosa lo tenne attaccato proprio ad essa, quasi con l'ostinazione con cui un fanatico afferma un dogma? Per primo, questa teoria esaspera ulteriormente l'insignificanza della vicenda cosmica oggettivamente considerata. Ora noi sappiamo *che cosa* sempre ritornerà, che cosa dobbiamo aspettarci nel futuro: un perpetuo mutarsi e spostarsi di fuggevoli concentramenti di potenza, senza uno scopo, senza una legge, senza un fine: « Questa è la forma più estrema del nichilismo: il nulla ("il senza-senso"), eternamente! » (*W. z. M.*, § 55). Ancor più sinistra della tetra teoria di Fechner è una tale concezione perché essendo deliberatamente escluso ogni scopo ed ogni evoluzione, essa non lascia — a differenza dell'altra — nemmeno la speranza di un senso celantesi dietro al giuoco degli atomi. Questa volontà di potenza in ascesa e in discesa può esser ben paragonata all'oceano nel giuoco senza scopo né fine del suo flusso e del suo riflusso: simbolo già scelto da J. M. Guyau per un mondo vuoto di significato. Non per nulla Nietzsche, una volta, aveva detto: « Chi ci svelasse l'essenza del mondo ci darebbe la più sgradevole delle disillusioni » (*M. A.*, I, 29). Non vi è dubbio che per lui questo disperato pessimismo affacciantesi spettralmente dalla sua immagine del mondo valse sopratutto come ancor un incitamento per tener fermo al suo imperativo di affermazione incondizionata della vita e per gioire di un trionfo, difficile quanto mai altro, della sua forza di resistenza.

Quella dottrina ebbe però per Nietzsche anche un significato più profondo: gli rese possibile fondare e giustificare oggettivamente, fino ad un certo punto, quell'imperativo rappresentante, per così dire, l'apriori della sua personalità morale. In margine alla frase di Guyau: « In sé, l'oceano non crea, non genera, malgrado tutti i suoi incessanti movimenti,

non dà la vita, *racchiude soltanto in sé la vita* » Nietzsche scrisse « *moi* » (= « io » — anche la sottolineatura è sua).[31] Questa frase ci fa comprendere lo speciale signicato etico della metafisica nietzschiana: se, nella sua essenza più profonda, *ogni* forma di vita è volontà di potenza, la stessa volontà di potenza vivente nel filosofo come volontà di autoaffermazione sarà solo una particolare estrinsecazione di questa forza cosmica e universale: l'oceano sconfinato di una vicenda senza senso riprenderà in sé anche questa particolare manifestazione. Con il che essa esce dalla sfera della soggettività individuale: cessa di essere una fisima soggettiva e, quale manifestazione parziale della universale volontà di potenza, va a partecipare a qualcosa di primordiale. In pari tempo si giustifica la forma dell'imperativo. Il pessimismo, in qualsiasi suo aspetto, è qualcosa di deleterio e di antagonistico per l'estrinsecazione della volontà di potenza: costituisce quasi la negazione di essa, per cui affrontarlo e superarlo con la propria volontà può valere come una esigenza dettata direttamente dalla natura del principio cosmico. D'altra parte, si può anche supporre che per Nietzsche il caos cosmico delle molteplici volontà di potenza perdesse molto dei suoi tratti sconcertanti pel fatto che egli credeva di potervi far rientrare la sua stessa volontà e che, per tal via, in base a tale identificazione, quel caos andò ad assumere qualcosa del crisma proprio al suo *ethos*. Ciò, ad ogni modo, gli rese meno duro il suo « sconfinato dir sì ed amen » ad una visione del mondo altrimenti così poco allettante.

2 - *La vita come valore superiore*

La nuova immagine del mondo impone una ulteriore revisione dei valori correnti. Come punto di riferimento si deve prendere l'idea che nessun essere, cioè nessuno dei mutevoli nodi del divenire, può voler altro che un accrescimento della propria quantità di potenza: ogni apparenza del contrario è una illusione o una autoillusione. Ciò procede direttamente

e necessariamente dal principio fondamentale, che la volontà di potenza è l'unica sostanza del mondo. Ora, noi concepiamo anzitutto ogni essere ed ogni divenire sotto specie di *vita* (*W. z. M.*, §§ 485, 581, 582, ecc.). Possedere una pienezza di vita sarà dunque — specie nella sfera umana — il più sicuro segno che la volontà di potenza ha scelto valori giusti. Di ogni valore esistente il criterio sarà dunque la misura secondo la quale esso propizia, o meno, il massimo dispiegamento della vita: la vita diviene così il super-valore, il valore facente da criterio per ogni altro.

L'esame dei varî valori esistenti secondo questo criterio, oggetto della progettata opera principale di Nietzsche « *Volontà di potenza* », rappresenta un radicale rivolgimento *naturalistico* che, a dir vero, andò oltre ciò che la nuova concezione del mondo avrebbe dovuto permettere. Se la volontà di potenza viene intesa come una forza immateriale, ci si sarebbe dovuto attendere, almeno nei riguardi degli esseri coscienti, un criterio psicologico di valutazione. Invece anche essi vengono considerati ad una stregua essenzialmente somatica, cosa preannunciatasi già nello « *Zarathustra* » ove il « grande intelletto del corpo » era stato sopraordinato al « piccolo intelletto » del nostro spirito. Ma ora si dichiara addirittura: « Non esistono che stati *corporei*: quelli spirituali ne sono una conseguenza e un simbolo » (*G.A.*, XIII, 604). « Fisiologico » diviene una parola prediletta del nostro filosofo, da lui usata nelle circostanze più varie. Nell'abbozzo di una prefazione di questo periodo leggiamo: « Ridurre tutti i problemi morali ed estetici a quelli fisiologici, tutti i problemi fisiologici a quelli chimici, tutti i problemi chimici a quelli meccanici » (XI, 16). Al suo giusto posto, un tale programma potrebbe naturalmente avere una sua legittimità e Nietzsche talvolta fu solo per utilità di metodo che si mise a ricondurre esperienze psichiche a processi fisiologici: « Il fenomeno della vita è il più ricco, il più esatto e il più a portata di mano: nella ricerca, va messo in primo piano, senza

farsi delle idee circa il suo significato ultimo » (W.z.M., §§ 489, 491). Applicato alla volontà di potenza, questo punto di vista somatico conduce però all'assurdo, che si dovrebbe dedurre ogni situazione metafisica da una situazione fenomenica e il mondo reale da quello « apparente ». Senonché in Nieztsche a tale riguardo il tutto si riduce ad accenni e a riferimenti affatto generici; tanto più imperativo e dogmatico è, per compenso, il tono delle sue principali affermazioni, specialmente nelle opere più tarde. Su questo confuso naturalismo può avere influito, fra l'altro, il genere della filosofia in voga fra il 70 e il 90.

L'inconsistenza di questo naturalismo si tradisce anche nel concetto affatto acritico della vita che Nietzsche adottò. *Che cosa è, alla fine, questa « vita » che, a partir da Nietzsche e attraverso Nietzsche, è divenuta la formula magica per risolvere ogni problema?* Della « vita » si può parlare correttamente solo in due sensi: anzitutto, la vita come insieme dei fenomeni biologici osservabili, quali metabolismo, crescita, riproduzione, ecc., in breve: la vita in senso rigorosamente fisiologico. Oppure si può intendere per « vita » il sentimento vitale psichico, l'esperienza dell'esistere propria ad esseri coscienti di sé, in breve: la vita *vissuta* come fatto psichico primario. Ma « la Vita » con la maiuscola non é né l'una né l'altra cosa, bensì un miscuglio delle due e, in fondo, solo una astrazione sostanzializzata, anzi quasi personificata. La sua base è l'intimo compenetrarsi, nel corpo di ciascuno, del fenomeno biologico con l'esperienza soggettiva: e ciò, a sua volta, propizia il senso diretto e quasi necessario che abbiamo dei processi vitali visibili negli altri. Quale in via naturale l'intendiamo, la vita non è la mera somma od unità dei processi organici, ma sempre qualcosa di « vivente », uno stato interno variamente attivo ed intenso concepito secondo l'analogia della nostra stessa esperienza. Una tale interpretazione in fondo animistica è anche ciò che spinge il profano ad accettare le teorie vitalistiche. In genere, non possiamo sot-

trarci a questo modo di pensare irradicato nella nostra psiche; però esso non ha un fondamento oggettivo ed è scientificamente insostenibile. Dal punto di vista del metodo, alla biologia anzi s'impone senz'altro il separare nettamente la componente oggettiva da quella soggettiva nel concetto naturale di vita. Ora, proprio quel concetto scientificamente infondato viene affermato da Nietzsche: « Ma *che è la vita?*... La mia formula è: vita è volontà di potenza » *(W.z.M.*, § 254). La vita intesa quale « volontà » non solo conduce ad una interpretazione dinamistica dei fenomeni vitali ma dà ad essi per substrato una potenza metafisica, di cui essi dovrebbero essere le manifestazioni. È l'antica « forza vitale » in veste nuova.

Ma noi ormai sappiamo che dietro alla volontà di potenza altro non sta che la generalizzazione di una esperienza personale di Nietzsche: la volontà di potenza sul destino e la suprema intensificazione di questo sentimento di forza per potersi affermare di contro ai più pericolosi attacchi del pessimismo. È questo ciò che egli cerca nel concetto di vita, e ve lo trova anche, dato che lui stesso ve lo ha messo: « La vita tende al sentimento massimo di potenza » (*W.z.M.*, § 689). Egli identifica ingenuamente l'accresciuta intensità soggettiva dell'esperienza vissuta col potenziamento della vita stessa, laddove l'una cosa può non corrispondere affatto all'altra (come ad esempio nel caso del periodico senso intenso di forza nei nevrastenici). D'altra parte, non si capisce affatto perché lo svilupparsi e il prosperare di un organismo oltre la normalità debba rappresentare un valore positivo (eccetto che dal punto di vista estetico) qualora non implichi un accresciuto sentimento vitale soggettivo; nel caso contrario, ciò sarebbe cosa né da desiderare né da non desiderare, sarebbe un fatto naturalistico indifferente quanto il gonfiarsí di un torrente o l'arrotondarsi di una montagna. *Per Nietzsche il senso soggettivo di accresciuta potenza e la risuonanza di uno sviluppo organico più o meno direttamente intuito si fusero in una unità indissolubile.* Ma poiché per saggiare i

valori correnti alla stregua del valore superiore costituito dalla vita occorreva un criterio tangibile, così il centro di gravità si spostò inevitabilmente verso ciò che è puramente somatico e che, solo, è suscettibile ad esser oggettivamente percepito; per tal via, coerentemente, ma in contrasto con la genesi del concetto nietzschiano di vita, i processi della coscienza divengono fenomeni periferici inessenziali dei processi fisici della vita: « una molteplicità di forze, connesse da un comune processo nutritivo, è quel che noi chiamiamo "vita". Da questo processo nutritivo, come mezzi per renderlo possibile, dipendono il cosidetto sentire, rappresentare, pensare » (*W.z.M.*, § 641). La concezione nietzschiana dell'ultimo periodo oscilla fra l'ipotesi della dipendenza causale del psichico dal fisico e la completa identificazione dell'uno con l'altro, muovendosi così, di massima, sul piano superficiale del volgare materialismo.

3 - *La trasmutazione dei valori*

Da questo punto di vista naturalistico l'unico valore assoluto è la prosperità della vita fisiologica: essa costituisce il *valore in sé*, per essere l'unica cosa che, sempre, ovunque e sotto i nomi più varî, sarebbe « voluta » da tutti gli esseri; ogni altro valore sarebbe condizionato, avrebbe come presupposto per la sua validità il suo adeguarsi a quel supremo valore e il suo servire ad esso. Verità, ideali, imperativi non possono dunque significare più nulla che stia in un qualche modo *al disopra* della vita; essi stessi sono estrinsecazioni della volontà di potenza conformi a certe situazioni della vita. Sono *sintomi* di una vita in ascesa o in discesa; costituiscono dei problemi per il psicologo, anzi per il fisiologo, non più per la logica e per l'etica. A giudicare del loro valore non deve essere né la ragione, né il sentimento, né una volontà creatrice, ma solo il *successo* che nella lotta per la vita essi assicurano. Così non si tratta più di *porre* degli ideali, ma solo di accertare se quel che da noi o da altri viene rite-

nuto un valore è atto, o meno, ad imporsi nell'àmbito di una data costellazione di forze e di orientare il nostro sentire e il nostro giudizio in vista di un tale successo. Ma il concetto di valore in un mondo complementare privo di senso, di rigore, non trova posto: resterà il semplice fatto, che si usa valutare in un modo o nell'altro. Tutto il problema dei valori dovrà incentrarsi sul significato che questo fatto può avere nella lotta fra le varie volontà di potenza. Così anche il còmpito del filosofo subisce una trasformazione: invece di agire come creatore nella civiltà, d'ora in poi egli avrà solo da fissare e da descrivere quel che ha effettivo carattere di valore e da vedere se le vicende stesse della vita lo giustificano come tale: « Constatare *che cosa* esiste e il *come* dell'esistente mi sembra qualcosa di indicibilmente più alto di ogni: "Così dovrebbe essere!" » (*W.z.M.* 333). Da *creatore*, il filosofo si trasforma nuovamente in un *conoscitore*.

In questa sede, non è il caso di passare ad una analisi delle vedute che Nietzsche qui svolge in fatto di teoria di conoscere, di morale e di religione: esse, per lo più, conducono ad un grado più spinto quelle stesse del secondo periodo. Come è da aspettarsi, per Nietzche ogni valore si palesa come una forma larvata della volontà di potenza: l'impulso a conoscere viene ricondotto all'« impulso ad appropriarsi e a sopraffare », le morali sono « un linguaggio scritto con i segni delle passioni », l'ideale ascetico è solo un istinto di difesa di una vita degenerescente, la compassione è l'espressione di un segreto desiderio di dominio, l'amore è una forma sottile di egoismo, e via dicendo. A tutto ciò si poté attribuire un valore intrinseco solo perché non se ne sapeva vedere la vera origine. Invece, tutti questi valori hanno un significato solo perché servono all'istinto fondamentale, fornendogli interpretazioni, consolazioni, conferme. Ma nel punto in cui, sia pure per un equivoco, essi si emancipano e staccano da un tale istinto, si deve sospettare che essi sono segni di una vita stanca, minata, declinante. Che nulla sia vero in sé e

che tutto sia permesso — questa presunta divisa dell'Ordine degli Ismaeliti — scioglie la volontà di potenza da tutti i vincoli che siffatti impulsi deviati minacciano di imporgli.

Anche l'ideale del *superuomo* doveva risentire di questa nuova interpretazione dei valori. Certo, trovandosi per la sua stessa natura sulla direzione di una vita potenziata esso può accordarsi con l'idea, che la vita costituisca il supremo criterio. Tuttavia un tale ideale nato dal disgusto per l'uomo di oggi, distoglieva dalla realtà immediata, rimandava a qualcosa di là da questa, quasi come ad una terra promessa, e per l'indeterminatezza stessa del suo concetto lasciava margine alle più varie interpretazioni e a speranze nell'avvenire. Ciò che Nietzsche dice delle virtù cristiane può ora in egual misura valere pel superuomo quale l'aveva originariamente concepito: « Tutti gli ideali sono pericolosi: poiché essi avviliscono e bollano a fuoco ciò che davvero esiste; sono tutti veleno, eppure sono indispensabili come rimedio temporaneo » (*W.z.M.*, § 223). La nuova teoria della volontà di potenza unica e sovrana mette fine ad ogni incertezza: di là dall'uomo può esservi solo un essere che raccolga in sé una quantità di *potenza* superiore alla normale: *il superuomo è un uomo più potente*. Ma poiché la struttura del mondo e la ripartizione generale della potenza restano le stesse non ci si può attendere che un tale accrescimento della potenza avvenga solo in un lontano avvenire, in molti centri simultaneamente e con un carattere di permanenza. Non vi è motivo per escludere che, grazie a certe condizioni favorevoli, già ora possa realizzarsi qualcosa che rassomigli al superuomo.

Ecco dunque che la figura del superuomo dal futuro si sposta al presente, anzi anche al passato, e dal piano della specie passa a quello dei singoli individui: il superuomo non è una nuova specie ma un raro tipo umano. In « *Zarathustra* » era detto: « L'uomo non è la fine »; nell'« *Anticristo* » si dice: « L'uomo è la fine ». « La mia conclusione è che l'uomo *reale* rappresenta un valore assai più alto dell'uomo

desiderabile secondo uno qualsiasi dei precedenti ideali » (*W.z.M.*, § 390). In breve: non vi sono più che uomini comuni ed uomini d'eccezione. Ma gli uomini d'eccezione appaiono una volta sola e possono sopravvivere solo nelle loro opere. È necessario un raro incontro di condizioni favorevoli ed una forza immagazzinata e ereditata attraverso lunghe serie di generazioni per far sorgere d'un tratto, quasi a mo' di esplosione, un tale « caso felice della natura ». Qui con la volontà ragionata e con l'autocultura vi è poco da fare. È cosa del sangue l'essere più o meno vicini al superuomo — veduta, questa, che andava incontro alla piccola vanità nutrita dal nostro filosofo nei riguardi della propria origine aristocratica. In Nietzsche *l'idea di una nuova nobiltà* assume una posizione intermedia fra la superspecie e il grande singolo — è l'idea di una casta ereditaria chiamata a dominare sui « troppi », casta di una forza e di una distinzione innata. Così si possono individuare tre concetti del « superuomo »: superspecie, nuova nobiltà, uomo d'eccezione.[32] Dato però che la volontà di potenza non conosce differenze qualitative ma solo quantitative, il suo concentrarsi in un dato individuo produrrà una figura diversa a seconda delle varie fasi della civiltà. La « bionda bestia » e l'uomo dispotico sul tipo di Cesare Borgia o di Napoleone vanno considerati senz'altro come « superuomini » del tempo loro, non come semplici anticipazioni di siffatto ideale. Tali possono apparire solo secondo le prospettive di tempi successivi, cui son proprie altre misure.

In questo periodo Nietzsche contesta anche, assai coerentemente, che il volere possa influire sull'umana natura: « Non crediamo che un uomo divenga diverso se egli non lo trova bello » (*W.z.M.*, § 394 — e il contrario esatto in *M.A.*, I, 41); egli nega anzi senz'altro l'esistenza del volere (in senso razionale) — ossia proprio ciò che costituiva l'elemento più personale della sua vita: « Il volere non esiste » (*W.z.M.*, §§ 46, 478, 483). Pertanto è incontestabile che quando parla

della intensità della vita emozionale (che egli confonde di continuo con una vitalità potenziata), egli ha in vista soprattutto la potenza della volontà e che egli ha riunito nell'imagine del nuovo aristòcrate tutte le virtù che egli più apprezzava in fatto di volontà, le virtù che stavano a fondamento della sua etica personale: fierezza, coraggio in ogni senso, ardimento, risolutezza, sicurezza di sé, gioia per la responsabilità, superiorità rispetto agli impulsi edonistici. Altrettanto certo è però che questa preferenza concessa a certi tratti del carattere non si può giustificare su base naturalistica. Di un *senso della vita*, su tale base, non si può più parlare.

Rettamente intesa, la stessa « vita » intesa in senso puramente naturalistico non è un valore ma un mero fatto che, come tale, non ha nulla di privilegiato di fronte ad un qualsiasi altro modo della materia inanimata. La volontà di potenza agisce parimenti in *tutti* i fenomeni e quale forza naturale può conoscere, sì, gradi diversi nell'uno o nell'altro punto, non però una gerarchia qualitativa. Volendo esser coerenti, anche per l'uomo non esistono più dei valori normativi ma solo dei valori naturali, che come tali in verità non sono più dei valori ma conseguenze necessarie di cause parimenti necessarie; non esiste più un senso, ma solo la necessità, non la finalità, ma il determinismo causale. Ogni diversa veduta parte necessariamente da un errore: « Il 'fine', lo 'scopo' non è forse fin troppo spesso un pretesto abbellitore... della vanità che non ama sentire che la nave *segue* la corrente in cui è capitata? Che essa 'vuole' andare in una data direzione solo perché proprio in quella direzione è necessitata? Che essa ha sì una rotta, ma senza un timoniere? » (*Fr. W.*, Pref., 1886, 360). Da questo punto di vista il completo nichilismo non è più una fase intermedia che — come Nietzsche opinava — può esser superata « non appena sia presente la forza capace di invertire i valori » (*W.z.M.*, § 585), ma è, di rigore, qualcosa di definitivo: necessità vuole che *il naturalismo* (se assunto come punto ultimo di riferi-

mento) *e il nichilismo etico siano inseparabili.* La « trasmutazione dei valori » finisce dunque necessariamente in una completa *svalutazione* di tutto ciò che è ed avviene, escludendo quindi il concetto di valore in genere dalla visione del mondo.

4 - *La posizione personale di Nietzsche di fronte al naturalismo.*

Fra la svalutazione di tutti i valori imposta dal naturalismo e la loro « trasmutazione » — *Umwertung* — vi è una opposizione rispecchiante quella stessa esistente fra naturalismo e idealismo in genere. A dir vero, potrebbe sembrare che anche qui, in un secondo tempo, un giudizio di valore possa riaffermarsi indirettamente, lo stesso impulso vittorioso alla potenza potendo venire considerato positivamente o negativamente dal filosofo, a seconda che egli affermi o neghi questo mondo senza senso di una eterna lotta fra centri volitivi. Ma, di rigore, anche quest'*ultima* posizione non può non apparire condizionata da una certa costellazione della potenza. Nel tipo « decadente » e nell'asceta la potenza, qualitativamente, non agisce in modo diverso che nell'affermatore della vita e nel superuomo. Lo stesso fatto dell'assentire o del respingere, nella coscienza del singolo altro non può essere che l'indice di un certo stato della sua vitalità: *ognuno « valuta » come, seguendo la sua natura, deve valutare e valutando ognuno si illude circa le cause vere dei suoi giudizi*: « La conoscenza, il dir sì alla realtà è, nel forte, una necessità quanto lo è, nel debole, la viltà e la *fuga* dalla realtà inspiratagli dalla sua debolezza » (*Ecce Homo*, XI, p. 324). Anche l'intimo imperativo nietzschiano di affermar la vita rientra dunque nella categoria della necessità naturale perdendo così il suo potere di dare un senso all'esistenza. Il naturalismo sembra andargli incontro in un unico punto: si è che anche ogni agitazione suscitata dalla visione pessimista del mondo e dell'uomo diviene priva di fondamento. Per dirla con Spinoza (*Tr.pol.*, 1, 4), a tale riguardo non vi è da ridere né da piangere o da imprecare, ma solo da comprendere l'inevitabile. Ciò che ancora « sta in noi » è la *conoscenza* delle cause vere dei sentimenti umani, sottraentisi allo sguardo superficiale: in più, una classificazione dei varii tipi biologici. In un certo senso, qui riaffiora l'ideale dell'uomo scientifico e teoretico — anche se esso è in contrasto col pensiero nietzsciano di questo periodo; la sua interna libertà deve esser però ancor più grande, perché tale uomo deve esser capace di sopportare l'idea che il suo stesso impulso alla conoscenza è espressione di una certa forma della volontà di potenza, ed anzi nemmeno di quelle superiori.

Nietzsche stesso non ha affatto tratto dal suo atteggiamento spirituale le conseguenze che il suo radicale naturalismo gli avrebbero imposto. La comprensione della vera natura delle nostre valutazioni fu per lui un incentivo per formularne sempre di nuove, la « transvalutazione » gli parve un dovere per lui stesso e per gli altri, il risultato di essa si tradusse in una appassionata presa di posizione per la vita, l'impulso all'estremo potenziamento della quale rifletteva l'individualità stessa del nostro filosofo. Benché, nella migliore delle ipotesi, simili atteggiamenti possono solo rispecchiare un processo naturale necessario, pure Nietzsche credette che l'affermatore della vita vada ad aiutare la vita e che il moralista ascetico invece la infici — veduta, questa, che da un rigoroso punto di vista naturalistico non sarebbe più sensata di uno che credesse che il suo assentire o disapprovare possa accelerare o ritardare il moto della terra. Il « razionalismo etico » del nostro filosofo si tradisce distintamente specie negli apprezzamenti negativi — quando egli attribuisce all'etica della compassione, al cristianesimo, al buddhismo e ad altre correnti spirituali una influenza deleteria e quando, nella « *Genealogia della morale* », riferisce la decadenza dell'umanità al trionfo di una morale nemica della vita. Ma dei meri sintomi di certi rapporti di potenza quali, secondo la sua veduta, sono tutte

le manifestazioni della coscienza superiore, non possono influenzare o determinare, a loro volta, questi stessi rapporti da cui procedono.

Però, anche a considerare siffatta impossibilità di agire dei valori sul dispiegamento della vita, al punto di vista di Nietzsche si potrebbe dare un fondamento filosofico. Come si è già visto, la volontà di potenza, traendo origine da una proiezione psichica, non esclude un elemento finalistico (« teleologico »). Nella sua essenza, essa non è una forza naturale cieca o un impulso del volere continuamente in azione; essa « vuole » qualcosa, vuole soprattutto il supremo potenziamento della vita, equivalente alla massima espressione della potenza. Ma un mondo che nel profondo è volontà di qualcosa, in sé non può essere un mondo assolutamente privo di senso, anche se questo senso quasi svanisce nel punto di considerare l'insieme. Malgrado la sua estraneità a tutto ciò che è valore, il processo del mondo ha un suo senso e un fine *sui generis*: *la produzione e il potenziamento della vita* Con il che viene posto nella natura un inconscio finalismo; ad esso obbedisce la razionalità del corpo e tutto il sistema delle forze e degli istinti che mantengono la vita; ad esso obbediscono il sorgere e l'agire dell'intelletto cosciente negli esseri altamente organizzati. Tale carattere inconsciamente chiaroveggente della volontà di potenza ci conduce dunque ad un concetto quasi mistico della natura che ricorda la « sapienza della natura » di Humes, affermantesi parimenti attraverso la realtà biologica. Per questa « natura » non è cosa indifferente che la vita sorga e prosperi; è essa stessa che « valuta », che quasi pone e persegue un ideale creandosi i mezzi a ciò adatti, che ricompensa e che punisce. Solo che all'interno della stessa sfera umana questa tendenza della natura agisce abitualmente sul piano dell'inconscio. Un filosofo affermatore della vita sul tipo di Nietzsche potrebbe dunque giustificare sé stesso con l'idea che *quello scopo della natura, che altrimenti è inconscio, in lui si fa conscio e persegue ora intenzionalmente quel che egli secondo la sua essenza si trova a volere.* Si tratta dunque di passare ad una comprensione intuitiva della vera natura della volontà di vivere e degli atteggiamenti che ripromettono un successo, con il che — rileviamolo di passata — qui ricorrerebbe perfino un motivo socratico: la comprensione, quale criterio del « bene » e base del giusto comportamento. Bisognerebbe dunque immaginarci che nel nostro filosofo « valutante » in modo aderente alla natura (del che non è però sempre il caso, in Nietzsche) parli impersonalmente, secondo una interna necessitazione, lo stesso « grande intelletto del corpo »; che nella sua persona la volontà di vita passi dall'inconscio psicologico alla luce della coscienza ed acquisti quasi la parola. Questa origine metafisica delle sue valutazioni potrebbe in un certo modo giustificare perfino il tono categorico delle affermazioni di Nietzsche e fornire altresì un criterio per definire i valori secondari al servigio della vita quale valore supremo, cosa che altrimenti si ridurrebbe a incerte supposizioni, pericolose, appunto perché incerte, per lo scopo supremo. Ma, naturalmente, una interpretazione del genere è una pura costruzione; in realtà, è il filosofo che, a *propria* imagine, si crea quella concezione del mondo, per deformata che sia, nella quale egli stesso dovrebbe poi rientrare e giustificarsi.

Qui, in Nietzsche come persona nulla è cambiato: l'*amor fati* resta la sua ultima parola. Solo che al punto di vista della libera *creazione* di nuovi valori e della loro realizzazione mediante la « volontà » è subentrata la libera *valutazione* di ciò che è naturalisticamente dato, la quale equivale in fondo a riconoscere l'inevitabile e a non voler nulla più di quel che si deve necessariamente volere. Come persona Nietzsche resta colui che arditamente nuota nell'oceano del senza-senso, che gioisce nella sua lotta vittoriosa contro le onde, senza però speranza di mai raggiungere una terra ferma. In questa parte personale liberamente scelta agisce di

continuo l'elemento « etico-razionalistico ». Teoricamente Nietzsche avrebbe potuto ammettere nei suoi stessi confronti la condizionalità da parte di fattori fisiologici; praticamente, in lui però non si nota nulla di simile. È lui stesso che, partendo da una presunta conoscenza, in realtà per decisione sovrana stabilisce invece nuovi valori di là dal bene e dal male, « non più vincolato né da amore né da odio », solo così creandosi il suo naturalismo. Un indeterminismo tacitamente ammesso fa qui da presupposto. E da Nietzsche viene altresì presupposto che, se *l'uomo* resta condizionato naturalisticamente, al *filosofo* è però dato un margine di libera decisione, di presa di posizione pro o contro, negli stessi riguardi della vita. Nei suoi confronti, Nietzsche non ha mai aderito completamente al punto di vista naturalistico, che contraddiceva la sua più profonda natura e avrebbe colpito nelle sue radici tutto il suo modo di filosofare e il suo stesso atteggiamento di individualista. Che il razionalismo etico e l'idealismo siano stati in ogni epoca, sia nella vita degli individui che in quella dei popoli, segni di una forza in ascesa e di culminazioni della vita, mentre lo scetticismo e il naturalismo etico sono invece sempre segni di stanchezza e di declino — ciò Nietzsche non lo ha visto. Proprio questo riconoscimento avrebbe però fornito la più profonda giustificazione alla sua attitudine di uomo e di filosofo, coronando in pari tempo con una conclusione coerente tutta la sua dottrina.

Capitolo quinto

LA MORALE QUALE SENSO DEL VIVERE

1 - *Il contrasto fra spirito e dottrina in Nietzsche*

Considerando complessivamente l'opera nietzschiana non si può non riconoscere che essa è affetta da una curiosa contraddizione. È il contrasto fra il suo atteggiamento individuale di fronte al mondo e alla vita quale si tradisce nella sua personalissima filosofia, e le mutevoli sue concezioni del mondo e della vita; più in particolare, è il contrasto fra la sua etica personale e ciò che essa avrebbe dovuto essere seguendo le sue teorie. Qui non sempre si tratta di una contradizione in senso logico, ma di una certa disequazione e spesso di una visibile contrapposizione del filosofo alla sua stessa dottrina. A tale riguardo si potrebbe addirittura parlare di una filosofia « esoterica » e di una filosofia « exoterica » di Nietzsche. La prima è idealistica e si muove nell'orbita del razionalismo e dell'indeterminismo etico; la seconda ha un orientamento realistico e va a finire in un naturalismo, termine ultimo inevitabile dell'opera di coerente distruzione di ogni illusione propria alla seconda fase. Decidere quale di questi due aspetti abbia il valore più alto e duraturo, dipende da un lato dalla costituzione spirituale di chi giudica, e, dall'altro, dalla importanza che in genere si vuol riconoscere all'opera puramente teorica di Nietzsche. La differenza fra le due filosofie è però incontestabile, e ci si chiede a quale di esse Nietzsche come uomo abbia veramente data la sua anima, non può esservi dubbio che essa sia l'idealismo etico. Solo in esso egli fu completamente sé stesso ed è esso che andò a riflettere la figura del « filosofo » da lui stesso tratteggiata, nella quale

pensiero e valori sono fusi in una unità inscindibile. Di fronte a ciò, l'edificio delle sue teorie astratte appare qualcosa di relativamente esteriore e di transeunte, che il dèmone filosofico gli fece sempre di nuovo demolire e poi ricostruire dalle fondamenta. Tali teorie vanno in parte intese come delle concretizzazioni provvisorie, per lo più in ritardo sul grado raggiunto nello sviluppo interno, e in parte come delle antitesi, come un terreno di combattimento creato a ragion veduta per la *sua* volontà di potenza, perciò, in un certo modo, come una « materia del dovere » nel senso fichtiano. Non vi è nemmeno dubbio che Nietzsche non fosse, in un certo grado, conscio di questo contrasto esistente fra la sua filosofia esoterica e quella exoterica. Si è già visto che egli stesso tendeva a considerare varie delle idee della seconda filosofia come delle finzioni pedagogiche, e ciò corrisponde anche, e in pieno, alla sua veduta fondamentale in fatto di teoria del conoscere, quale è esposta in un piccolo ma signicativo scritto del 1873 « *Circa la verità e la menzogna in senso estramorale* ». Infine, ciò è dimostrato dalla rapidità con cui ognuno degli stadî da lui via via raggiunti venne superato — cosa che fa quasi pensare al significato dato all'ironia dai Romantici: essi tutti furono e restarono, per lui, dei « punti di vista di facciata ».

Ma anche nella sua attitudine spirituale *personale,* nella sua filosofia soggettiva, se così si può dire, vi è una frattura che può sfuggire solo ad uno sguardo superficiale. Infatti Nietzsche, l'affermatore della vita ad ogni costo, non era affatto attaccato alla vita, anzi egli era profondamente convinto del non-valore e della nullità di essa. Se si prende la « vita » come l'uomo comune l'intende, Nietzsche fu uno spirito quanto mai lontano dalla vita; e il superamento di questa distanza mediante un amore eroico non significò una vittoria della volontà di vita, bensì un trionfo della volontà *sulla* vita. Come il suo modello antitetico, cioè Socrate, Nietzsche avrebbe potuto sacrificare un gallo ad Asclepio al ter-

mine della sua esistenza, anzi avrebbe potuto finire con un « *plaudite amici* ». Non si può dunque non avere l'impressione che in tutta la sua esistenza egli si sia immaginato di esser qualcosa che non era affatto; egli non era né una natura forte e felice, come egli talvolta dà ad intendere, né un furioso nemico della religione e un disprezzatore della morale, né un adoratore incondizionato della vita. Come carattere egli anzi non era nemmeno come ci si presenta nei suoi scritti, ossia uno spirito ardito non indietreggiante di fronte a nulla. Era sì un eroe, ma l'eroismo non gli era congenito, egli se lo impose con una rigida disciplina. Eppure, pur sapendo assumere molte parti e portare molte maschere, Nietzsche non fu mai un attore. Lo stesso giuoco, per lui personalmente era sempre una cosa seria anche se non sempre sentì seria la parte rappresentata. Volendolo paragonare ad un attore, si tratterebbe di un attore che si immedesima talmente nella sua parte da confondere talvolta il palcoscenico con la vita. Anche questo tratto caratteristico riporta al « razionalismo etico », costituente l'elemento più intimo della sua vita: non esser che ciò che, secondo la propria più profonda essenza, si *dovrebbe* essere e si *vuole* essere. Il superbo detto, ripreso da Pindaro: « Divieni ciò che sei », altro non significa che: nella stessa espressione esteriore dell'anima tua fà di te ciò che corrisponde alla tua più profonda volontà di essere. Lo stesso imperativo nietzschiano di affermazione della vita è da intendersi solo in questo senso: esso non avrebbe avuto bisogno di essere un imperativo se per lui l'affermazione della vita fosse stata cosa naturale; esso non mira affatto a propiziare una più esuberante vita ma piuttosto ad una autoaffermazione di fronte alla propria paura per la vita. Orizzontarsi nel fenomeno complessivo « Nietzsche » reso quanto mai complesso da tali intimi contrasti, non è davvero cosa facile. Ma si può tener per fermo almeno un punto, cioè che una *volontà etica* fu il motivo fondamentale di tutto il suo mondo spirituale: la volontà, scaturente dal suo « bisogno etico », di conferire alla

vita un senso capace di resistere ad ogni più duro attacco. Ma, a sua volta, quel bisogno etico traeva origine proprio dal carattere scisso della sua natura. Il problema di un senso dell'esistenza si pone solo quando l'istintiva sicurezza della vita o la forza della interpretazione tradizionale di essa minaccia di svanire, oppure è già svanita, e di ciò si soffre.

E l'una e l'altra cosa erano da tempo svanite, per Nietzsche e pel tempo suo. La metafisica naturalistica della potenza, insieme al mistero dell'eterno ritorno, dovevano allora esasperare lo stato d'animo derivante da tale carenza fino ad un nichilismo dei valori, dato assai efficacemente dalle parole dell'« indovino » (*Zar.*, IV): « Tutto è lo stesso, nulla vale la pena, il mondo è senza senso, il sapere strangola ». È, questo, un modo di sentire ampiamente diffuso non solo ai tempi di Nietzsche, ma anche oggi. La sdivinificazione e la disanimazione della natura che sembrò procedere necessariamente dalla concezione meccanicistica del mondo propria alla scienza naturale, la crescente acutezza che, a partir da Kant, assunsero il pensiero critico e uno scetticismo inesorabile nei riguardi di qualsiasi ordine sovranaturale, il metodo storicistico e psicologistico nel trattare i problemi religiosi e morali e, non per ultimo, il diffondersi della mentalità pratico-materialistica — tutto ciò ha reso quel problema, che prima soleva agitare solo pochi profondi spiriti, quasi di comune dominio per ogni persona colta — non si saprebbe dire se come un bene o come un male. Per Nietzsche, rappresenta già un merito aver posto un problema del genere con una tale risolutezza. Con ciò egli ha espresso quel che destava, ad un tempo, inquietudine, angoscia e nostalgia in una quantità di suoi contemporanei: « Strana è l'esistenza umana e ancor sempre priva di senso » (*Zar.*, I). Appunto questo spiega l'enorme successo della sua filosofia, rassomigliante ad un diario intimo. Nietzsche era ben conscio di questo aspetto superpersonale della sua persona: « Continuamente mi assale il pensiero, che io sto facendo qualcosa per molti, quando così vivo, così mi

formo e così scrivo; è come se, in me, fosse una moltitudine, ed io parlassi ad essa con parole di confidenza, di serietà, di conforto » — si legge già nelle pagine postume di « *Aurora* ». Una natura fin dall'inizio conchiusa in sé, assolutamente sicura di sé ed armonica non avrebbe potuto assolvere in egual misura questo compito del tempo. Solo una natura combattiva poté porselo ed indicare con la sua persona la via per risolverlo — un uomo che, per quanto superiore ai suoi contemporanei, ne ritrovò in sé i contrasti ed appunto per questo poté essere un eloquente interprete della loro angoscia.

2 - *Il problema della morale*

Che, alla lunga, la visione edonistica della vita non possa dare un senso all'esistenza, Nietzsche lo aveva riconosciuto chiaramente fin dal principio. Essa non può darlo, non solo perché l'esistenza umana nelle sue condizioni oggettive e soggettive non è tale da assicurare un durevole appagamento dell'impulso alla felicità, ma anche per la più profonda ragione che tutte le etiche edonistiche poggiano su di un fondamentale disconoscimento della natura umana, la quale in sé non tende affatto ad un massimo di sensazioni di piacere ma al puro soddisfacimento degli istinti: « L'uomo *non* cerca il piacere e *non* rifugge il dolore: si capisce a quale famoso pregiudizio io, dicendo ciò, mi contrappongo » (*W. z. M.*, § 702). Che la stessa arte, quale Schopenhauer l'aveva intesa, può solo confortare, ma non risolvere il più serio problema della vita, Nietzsche l'aveva parimenti e per tempo riconosciuto, benché la sconfortante visione del mondo dell'ultimo periodo avrebbe in un certo modo propiziato una nuova fuga nel mondo dell'illusione. Come unico oggetto possibile restò dunque la *morale* e, a dir vero, la *morale dell'ideale ascetico* escludente ogni teoria eudemonistica e edonistica. Il visibile vantaggio di essa consiste soprattutto nel suo sembrar conferire un significato appunto al *dolore*, il quale — come si è visto — è ciò stesso che fa originariamente sorgere tutto il problema in

questione: « La mancanza di significato della vita, e non il dolore, è stata la maledizione che finora ha gravato sull'umanità — *e l'ideale ascetico andò a fornirle un senso* » (*Gen.*, IIII, 28). È naturale che Nietzsche sentisse la necessità di misurarsi con questo ideale.

La « morale », quale Nietzsche per lo più l'intende, si può definire come la posizione, universalmente impegnativa, di un fine normativo. Più che non la sanzione religiosa o metafisica di essa, qui importa il fatto, che per tal via alla volontà del singolo viene posto un vincolo dall'esterno. Ora, l'essenza della morale ascetica consiste nel distogliere la mente e la volontà umana dall'esistenza terrena; proprio con l'esigere, ad onta di ogni istinto, la *negazione* della volontà di vivere essa va a dare un *senso,* che la volontà stessa nello stadio naturalistico della sua affermazione non riuscirebbe a trovare. Il tacito presupposto è, qui, che una tale attitudine di opposizione ed anzi di ostilità di fronte all'elemento naturalistico sia, in genere, possibile: che a noi sia dunque dato di dirigere a piacere il volere seguendo una certa legge. Quale giustificazione metafisica accampi una tale esigenza, è cosa relativamente indifferente. Importante e fondamentale è solo l'idea di potersi innalzare di là dalla vita naturalistica degli istinti e degli impulsi, anzi di potersi contrapporre ad essa — è, in breve, l'opposizione di un *dovere* all'essere. Come appare dai suoi appunti giovanili (« *Sull'etica* », 1868), questa opposizione fra atteggiamento morale e atteggiamento naturale costituì fin dal principio, pel nostro filosofo, uno dei più forti e persistenti motivi ideali, che non doveva più dargli requie. Ed è facile capirne la ragione: l'orientamento del suo volere era intimamente affine a quello dell'ideale ascetico, anche se, a prima vista, il fine e i motivi possono sembrare, nei due casi, molto diversi. Nell'uno come nell'altro caso abbiamo l'imporsi le più dure prove, sin quasi a forme di violenza su di sé, abbiamo la rinuncia ai valori edonistici in nome di « un valore sovrano » (*W. z. M.*, § 701), la volontà di po-

tenza rispetto ad ogni impulso naturalistico ed ogni moto del sentimento — a parte l'involontario stile ascetico di vita proprio al nostro filosofo solitario. Qui accade come per il problema religioso, da cui Nietzsche mai potette liberarsi, perché egli stesso era una natura religiosa. *Dal punto di vista formale la tendenza fondamentale etico-razionale del suo volere sta dunque sullo stesso piano della morale ascetica.* Quando egli prende posizione contro di questa, in un certo senso, è anche contro sé medesimo che si schiera, dapprima per interrogare, poi per negare.[33]

Ciò che lo separa da quella morale è essenzialmente la sua avversione per ogni vincolo insindacabile posto dall'esterno, cioè l'*interpretazione* data al « dovere ». È la coscienziosità del pensatore che insorge contro l'idea di dover ancorare la suprema forma della propria vita a modi di vedere di cui già da tempo si era palesata l'insostenibilità. Ora, se si toglie ogni giustificazione trascendente, il fatto costituito dall'atteggiamento « morale » diviene un enigma psicologico: come si spiega, allora, quel curioso potere imperativo e normativo che esso ha esercitato proprio nella vita interiore dei migliori? Donde deriva, in genere, l'antitesi fra impulso e volontà, fra realtà e ideale, fra essere e dovere? O, più brevemente: « Che significato ha lo stesso misurare i valori? » (*W. z. M.*, § 254). Per Nietzsche questi erano, in fondo, problemi vitali della sua esistenza spirituale, per cui noi comprendiamo come egli dovesse sentire il problema della « morale » come « personale bisogno, tormento, voluttà, passione » (*Fr. W.*, V, 345). Di fronte a ciò, i problemi della civiltà in senso proprio, se non derivano direttamente dal problema morale, per Nietzsche non rappresentano che una specie di proiezione in grande e di riprova: quasi allo stesso modo che Platone fa proporre a Socrate di non seguire, a tutta prima, il concetto di giustizia nella vita dei singoli, ma di approfondirlo là dove esso sta scritto a grandi lettere, cioè nello Stato.

Così per Nietzsche il problema della morale non significa

che una particolare forma assunta dal problema più generale del senso della vita quando se ne cerca una soluzione concreta, per non dire l'unica soluzione. Ma è anche facile capire che un tale problema non poté mantenere lo stesso significato nei varî rivolgimenti del suo pensiero. Nietzsche parlò di una sua « idiosincrasia per la morale » (*W. z. M.*, § 270), cosa vera nella forma, non nella sostanza. È che la parola « morale » aveva assunto per lui il senso di qualcosa di imposto dall'esterno, di convenzionale e di antinaturale, anzi gli era divenuta sempre più sinonimo di morale cristiana. Tuttavia se inteso nella sua universalità il problema morale abbraccia anche la volontà etica fondamentale che lo animava e che fu il movente del suo stesso esame dei valori morali. In realtà, Nietzsche intese il problema della morale secondo una profondità mai prima sospettata. Di etiche « libere dalla moralina » (dalla piccola morale) ve ne erano di certo state già prima di lui (si pensi ai Greci e a Spinoza), ma nessuno aveva visto in termini così radicali come lui il fatto incontestabile, che il senso della vita va cercato in un « dovere » sovrastante la natura. « Per singolare che ciò possa sembrare, in ogni precedente "scienza della morale" *mancava* il problema stesso della morale: mancava il sospetto, che essa possa essere qualcosa di problematico » (*Jens.*, 186). Solo per aver messo in discussione non questa o quella morale, o fondamento della morale, bensì il valutare moralmente in genere, prima considerato come un fenomeno originario, Nietzsche è divenuto un « filosofo dal pericoloso "forse" in ogni senso », come egli stesso amò definirsi. Qui molto, se non pure tutto, era in giuoco — egli stesso chiamò « estremo pessimismo » il « vivere soli, senza Dio e senza morale » (*W. z. M.*, § 91). Già col semplice porre il problema del *valore* della morale egli ha reso le cose difficili ai cultori dell'etica, poiché « Zarathustra amava guardare in viso i dormienti » — e questo non è l'ultimo dei suoi meriti.

3 - *L'« amoralismo » nietzschiano*

Quale pur sia l'atteggiamento personale che si ha di fronte al contenuto dell'una morale o dell'altra, un filosofo e un psicologo della morale deve far suo un punto di vista imparziale, superiore all'oggetto da considerare. Perciò chi, come Nietzsche, intende penetrare nelle loro radici ultime le valutazioni morali occorre che, sia pure provvisoriamente, si ponga di là dalla sfera dei sentimenti morali in genere, il che vuol dire « di là dal bene e dal male ». Un amoralismo come metodo qui s'impone, proprio come al critico delle religioni si impone il metodico ateismo. Il giungere poi, nell'un caso, ad un antimoralismo e, nell'altro, ad un antiteismo, è cosa che non dipende dal punto di partenza, bensì dalla conclusione dell'indagine. In un primo tempo, « *di là dal bene dal male* » *non significa dunque nulla più che un « de omnis dubitandum » in fatto di morale*: non la negazione aprioristica di ogni morale, ma una libertà incondizionata rivendicata dalla posizione critica. Nietzsche non ha mai disconosciuto la grande importanza pratica della morale, egli ha senz'altro ammesso il valore che ha come disciplina della vita affettiva. « Una specie di *ricchezza atavica in fatto di moralità* è qui presupposta: e si sente che si può darne, scialacquarne o gettarne dalla finestra molta senza divenire particolarmente poveri » (*W. z. M.*, § 425). La sua posizione di fronte alla morale rassomiglia a quella di Hume nei riguardi del principio di causalità: egli non vuole né rinunciarvi né distruggerla, ma solo saggiarne la giustificazione corrente e stabilire i limiti della sua validità.

Da questo punto di vista « amoralistico » come si presenta dunque il fatto delle valutazioni morali? Per Nietzsche, la risposta sarebbe semplice: appunto come un « fatto » che, al pari di ogni altro, va spiegato partendo da certe condizioni di tempo e di lungo. Perciò il metodo dell'amoralista è in parte storicistico, in parte psicologico — nel suo estremismo naturalistico esso è « fisiologico » e, in ogni caso, *gonetico*: ancor prima che si ponga il problema del suo valore, quel

fatto va compreso nella sua genesi, partendo da quanto lo condiziona, poiché « il problema dell'origine delle nostre valutazioni e delle nostre tavole dei valori non s'identifica affatto, come spesso si crede, alla critica di esse » (*W. z. M.*, § 254). Nemmeno gli intensi elementi emotivi che sogliono associarsi all'atteggiamento morale possono decidere circa il valore di esso o circa la sua più o meno nobile origine. Infatti, in genere, l'alto potenziale emozionale di una fede è una prova solo per sé stessi, non per ciò a cui si crede: in sé, esso stesso va considerato come un mero dato psicologico. Ma ciò che una tale fede può dare pragmaticamente all'uomo nella lotta per la esistenza dice qualcosa di più: è un effetto che può spiegarsi benissimo con la ripercussione psicologica di detta fede sull'animo, bisognoso di appoggi, di chi la professa. In una considerazione fondamentalmente « amoralistica » sparisce dunque fin dall'inizio quel differenziale di valore fra essere e dovere, fra natura e eticità, che usa caratterizzare ogni coscienza intrinsecamente morale: *il fenomeno morale sarebbe solo un particolare fenomeno naturale*. Anche i sentimenti di valore che accompagnano soggettivamente questo fenomeno possono venire considerati come fatti naturali e, come tali, non sono, per l'osservatore oggettivo, valori in sé, ma elementi neutri associati a processi naturali. Per Nietzsche il còmpito del suo « naturalismo moralistico » è dunque: ritradurre i valori morali, apparentemente emancipatisi e divenuti senza una natura, nei termini della loro natura — ossia nella naturale loro amoralità » (*W. z. M.*, § 299). La rigorosa e, in genere, coerente applicazione del naturalismo nel campo morale è un merito incontestabile di Nietzsche, giacché prima di lui i naturalisti per lo più o avevano appena sfiorato il problema morale, oppure, come Feuerbach, nel trattarlo erano divenuti degli idealisti. Bisogna però aggiungere che questo punto di vista unilaterale può esser davvero giustificato solo ai sensi di una considerazione del « come se »: si trattano i fenomeni morali come se essi fossero condizionati affatto naturalisticamente, epperò come se fossero tali da poter esser completamente spiegati partendo dai loro presupposti biologici e irrazionali. Nel posto che le spetta tale veduta è utile, e come metodo è proficua. Non è però affatto detto che essa sia l'unica possibile.

Ciò che Nietzsche dice sull'*origine* della morale in genere è poco soddisfacente. Abbandonata la teoria utilitaristica del suo secondo periodo, egli fa cominciare la fase « morale » col fatto che quale misura del valore non si va più a porre l'effetto, ma la scaturigine delle azioni (*Jens.*, 32); più da presso tale passaggio dallo stadio premorale a quello morale non viene però spiegato; anche la spiegazione basata sull'obbligazionismo, cioè sul « rapporto contrattuale fra creditore e debitore » (*Gen.*, II, 6) è assai artificiosa poiché tale rapporto è indubbiamente posteriore ai sentimenti morali più elementari. Più persuasivo è il ricondurre le obbligazioni morali all'obbedire a ciò che ci viene per tradizione (*Morg.*, 9),[34] benché nemmeno così proprio la posizione autonoma dei valori venga spiegata. Alla fine, anche per Nietzsche il dovere resta « una inclinazione che non si può giustificare, quasi come nel caso dell'istinto sessuale » (*W. z. M.*, § 275). Ciò non è strano. Il « dovere » in senso morale non ha il carattere di un desiderio o di un istinto, ma di un *comando*: comando ricevuto dall'esterno o impartito a sé stessi. Scaturisce dunque da una *volontà* e si rivolge anche ad una volontà: in essenza esso altro non è che un volere assunto ed invertito di direzione. Chi, da naturalista coerente, vede nella volontà una illusione, dovrebbe affermare la stessa cosa pel dovere, senza poter però contestare l'importanza e l'efficacia di una tale illusione.

Anche Nietzsche viene a questo punto, almeno in quanto egli nega che il « tu devi » abbia una qualche influenza o forza determinante. Ma allora ne segue — teoreticamente — che ogni morale basata sul « devi » si esaurisce nella interpretazione di una certa situazione psichica esistente di fatto o pre-

supposta — mentre praticamente ne segue che i precetti morali possono aver davvero una forza solo se essi si accordano già a priori con questa situazione psichica, epperò solo se vanno ad esprimere o ad anticipare quel che, in fondo, anche senza di essi accadrebbe. Il motore vero del nostro agire va sempre cercato nella nostra speciale vita istintiva e nel prevalere quantitativo dell'uno o dell'altro impulso naturale. I precetti morali, qui, non possono mutar nulla, essi forniscono solo una formulazione e un orientamento a forme esistenti di fatto, che essi nella migliore ipotesi possono confermare, ma mai modificare essenzialmente: « Le verità morali del "si *deve* agire così" sono solo forme della coscienza di un istinto divenute stanche e il loro senso è: "Da noi si agisce così" » (*W. z. M.*, § 346). Ma nel punto in cui degli imperativi morali autoritari, armati di minacce sovrasensibili, incontrano individui nei quali essi non trovano alcuna rispondenza, la fatale conseguenza sarà che l'istinto di questi individui ne risulterà disorientato e la loro anima incrinata, che essi saranno spinti all'ipocrisia ovvero avranno la coscienza tormentata.

In tal guisa, come una vera malattia dell'anima nasce la « cattiva coscienza » (*Gen.*, II, 16). Colui nel quale la legge morale della verità e della incondizionata lealtà è innata considererà dunque con scetticismo ciò che agli « influssi morali » è dato di determinare; egli non solo non riconoscerà come impegnativi per sé gli imperativi estranei alla sua natura, ma giudicherà come « moralmente » indifferenti le azioni e i modi di sentire degli altri, cercandone i veri motivi là ove lui stesso li cerca: negli impulsi della sua particolare natura. Dal punto di vista del naturalismo si ha dunque questa concezione: la vita interiore dell'uomo considerata come fenomeno naturale non ci mostra che un'alterna lotta per il predominio fra impulsi e forze molteplici che, in ultima analisi, vanno riportati alla costituzione di ognuno. Il rapporto energetico stabile o momentaneo fra gli impulsi determina secondo necessità l'agire e il sentire dell'uomo. La « morale » è o un

tentativo di interpretare questi naturali rapporti energetici e il modo in cui essi vengono sanzionati nella coscienza esteriore del singolo, oppure è il tentativo, da parte di una predominante volontà sociale di potenza, di imporre al volere del singolo una direzione che gli è intimamente estranea e quindi innaturale. Dato però che una tale pressione dall'esterno, anche se il singolo cede, non può provocare in lui un mutamento interno, essa lo spingerà inevitabilmente all'ipocrisia o a mentire a sé stesso. *Ne segue che la « moralità » come tale è inefficiente e nel suo carattere specifico di « dovere » può solo significare una errata interpretazione di rapporti naturali di potenza:* « Non esistono affatto fenomeni morali ma solo interpretazioni naturali dei fenomeni » (*Jens.*, 108; *W. z. M.*, § 786).

4 - *La critica alla morale dominante*

Il risultato della indagine circa l'essenza e l'origine della morale dal punto di vista dell'« amoralismo » implica già una valutazione o, per meglio dire, una svalutazione: presi in sé stessi, tutti gli atteggiamenti « morali » hanno lo stesso valore, per cui, in fondo, di valore proprio non ne hanno nessuno. Tuttavia resta ancora da considerare il signicato che la morale — anche se intesa semplicemente come fatto psicologico e storico — ha per il singolo e per l'umanità. Il nuovo problema è, allora: come appare, secondo tale prospettiva, la « morale » in senso tradizionale, cioè con un carattere vincolante e con la pretesa ad una validità universale e incondizionata? Oppure, il che è lo stesso: *Come è che esiste la credenza in una legge etica assoluta e valida in egual modo per tutti?* Dopo quanto precede, la risposta viene da sé: una tale credenza non la si può né fondare scientificamente, né giustificare. Data la diversità dei tipi umani, non può esistere « la morale », ma solo una molteplicità di morali condizionate in parte dal carattere generale della civiltà in una data epoca. La universale validità è una mera esigenza che *ogni* morale

avanza per il fatto che vuole dominare essa sola: credervi, è una mera conseguenza del credere in essa. Ciò è stato messo in luce da Nietzsche con una audacia ed una decisione degne di riconoscimento.

Certo, non si tratta di nulla di nuovo: la scienza comparata della morale aveva già mostrato con sufficiente chiarezza il carattere relativo e condizionato di tutte le convinzioni e le esigenze morali. Anche un osservatore superficiale non può non riconoscere che i valori morali differiscono notevolmente secondo tempo e luogo, razza e popolo, età e grado di intelligenza, temperamento e educazione, classe e condizioni di vita. Quando esse presentano certi tratti costanti, questi, pel principio: « Dalle stesse cause procedono gli stessi effetti », si possono di massima riferire a reazioni simili di fronte a stesse situazioni. Solo che prima di Nietzsche, eccettuato Kant, i moralisti non vollero affatto riconoscere il carattere condizionato delle idee etiche, oppure pretesero che almeno il proprio principio morale facesse eccezione. Kant aveva però visto che, se il contenuto della morale è condizionato e relativo, la *forma* imperativa è il carattere distintivo costante di ogni giudizio di valore propriamente « morale ». Nietzsche concorda con Kant nel ritenere che si può parlare di « morale » solo quando un precetto ha la forma del *dovere;* per entrambi i filosofi gli istinti simpatetici e le inclinazioni altruistiche innate o sviluppatesi in via naturale hanno un carattere estramorale. Però Nietzsche si distingue da Kant per il suo mettere in dubbio la necessità e validità anche di una legge morale puramente *formale*: per lui, lo stesso « dovere » in genere è l'interpretazione, condizionata dall'individuo e dall'epoca, di un « io voglio », dietro al quale sta, volta per volta, una intima coazione. In tema di relatività della morale, in Nietzsche è nuovo il fatto che questa veduta non si fonda su una induzione, ma risulta *deduttivamente* dalle premesse naturalistiche: non solo non è finora esistita una legge morale la cui obbligatività sia stata universalmente riconosciuta, ma non è nemmeno possibile che essa esista, data la scaturigine di ogni valutazione morale. Se si parte da un « *tu* devi », viene meno il diritto ad una vera generalizzazione, se si parte dall'« *io* devo », ne viene meno la possibilità. In realtà, ogni etica leale deve concedere che una legge morale la quale, per esser *al disopra* dell'uomo, sia impegnativa in egual misura per tutti, è pensabile solo su base metafisica anzi, di rigore, solo nel quadro di una visione *teistica* del mondo che permette di concepire la legge etica come un comandamento divino.

Così non appena si esclude per principio ogni riferimento metafisico, ogni morale vigente di fatto o rivendicante una validità universale potrebbe essere veramente spiegata solo partendo dai suoi presupposti psicologici, storici e, infine, « fisiologici »: « Una volta si diceva, di ogni morale: "la giudicherete dai suoi frutti". Io dico, di ogni morale: "essa è il frutto che mi fa conoscere il suolo da cui è cresciuta" » (*W. z. M.*, § 257).[35] Il criterio per valutare una morale non sta dunque in essa stessa ma nelle sue conseguenze, cioè nelle ripercussioni destate da un certo rapporto energetico in coloro che la professano o che ad essa si subordinano. Ma poiché ogni morale è solo sintomo di una costellazione biologica, il criterio del valore, secondo le premesse del naturalismo, sarà unicamente da cercarsi nel suo promuovere e ostacolare la forza vitale. *Come stanno allora le cose circa la morale cristiana?* Come è noto, a tale riguardo il giudizio di Nietzsche è affatto negativo. Scaturita da strati sociali inferiori e da razze oppresse, quella morale è l'espressione di un modo di valutare privo di elevatezza e di eroismo, è un istinto di protezione e di difesa dei deboli, degli stanchi e dei falliti, manifesta un valutare dal basso, partendo da un celato desiderio di vendetta, è segno di una vita prostrata, declinante, intimamente spezzata; il suo principio della compassione è poi nocivo per la selezione naturale; col suo elemento femmineo-edonistico ammollisce e corrode chiunque ad esso aderisca senza riserve. È quindi inadatta per le nature dritte, forti, non im-

pedite; quando vi aderiscono, tale morale costituisce per loro un pericolo, conduce ad un incremento deleterio dei loro sani istinti. In breve: il « livido ideale cristiano » è un « delitto capitale contro la vita » (*W. z. M.*, §§ 361, 251). Qui vero e falso si mescolano. Se non si vuol capir male Nietzsche fin dal principio, non si deve dimenticare che il suo ideale morale, nella sua alta tensione, ha poco in comune con la morale della vita ordinaria. Ciò che gli fece odiare tanto la « morale » e specialmente il predicare sulla morale, era appunto il fatto che — per usare le parole di F. T. Vischer — la realtà morale era per lui cosa evidente da per sé stessa, che egli era uno di quelli che si nauseano nel sentir continuamente esaltate con grandi parole e modi untuosi cose che — come la bontà, la temperanza, il rispetto per gli altri — in loro sono innate e del tutto naturali, tanto da doversi guardare, se mai, da un eccesso nel senso opposto.

Quanto ai particolari, vi è molto da obbiettare contro l'unilateralezza della concezione nietzschiana, specialmente contro la sua genealogia della morale (di quella cristiana). Non vi è dubbio che lo sviluppo di una umanità superiore è continuamente ostacolata dal fatto che i valori istintivamente stabiliti da strati fisicamente, intellettualmente e moralmente inferiori ma in prevalenza numerica, hanno un certo sopravvento rispetto a esigenze più alte, ma anche più severe e più dure, che gli individui migliori hanno la missione di porre e tendono a porre. Così vi è stata una lotta, che ancor oggi si continua, fra questo gruppo di individui superiori per doti innate e per sentire, e l'influenza livellatrice esercitata dai valori fiacchi, in genere puramente edonistici, del « gregge ». È una lotta che, nelle sue varie forme — e una di esse è essenzialmente l'attuale lotta di classe — non avrà mai termine. La fatale discesa di livello di tutto ciò che nella civiltà di un dato periodo è superiore, è un fatto incontestabile anche se coloro che ne sono i responsabili poco se ne rendono conto.

A tale riguardo, Nietzsche non ha visto in modo giusto solo perché ha riferito ad un'*unica* corrente storica questa lotta svoltasi in verità in ogni tempo — anche in Grecia un Anassagora, un Socrate e un Aristotile dovettero ripiegare di fronte agli istinti inferiori della massa. Anche qui il nostro filosofo si è, in un certo modo, fatto prender la mano dalla fantasia, per cui la sua « storia della rivolta degli schiavi » è una costruzione assai artificiosa e spesso inesatta. Anzitutto nel suo concetto di « uomo dominatore » o « signore » — *Herrenmensch* — si mescolano cose diversissime: da un lato, è la bruta volontà di potenza di alcuni esseri, volontà la quale, invero, più che favorire la vita, l'ostacola; dall'altro, è il superiore valore di alcune personalità, il quale può servire di base per ancor più alti sviluppi umani. Così si confonde la brama di dominio con la vocazione da vero capo o, se si preferisce, la *potenza* col *valore*. Ma proprio come quella storica, l'esperienza quotidiana ci mostra che appunto le individualità aventi una coscienza reale del loro valore ignorano la brama di dominio, laddove coloro che *vogliono* dominare cercano in ciò una compensazione per un valore che ad essi manca.[36] Quel che Nietzsche propriamente intende — elevatezza del sentire e fermezza di un volere non sfaldato dalla sentimentalità — trova poco riscontro nei tipi di dominatori che di fatto la storia ci presenta. Per contro, non tutte le nature volgari sono dimesse, umili, vili e di debole volontà, e la crudeltà non è un attributo della forza e della sanità, bensì della debolezza e della perversione. Questa psicologia sbagliata dà anche luogo ad un singolare disconoscimento astrattistico del vero stato delle cose quando Nietzsche si immagina che l''uomo medio sia quello « virtuoso » nel senso della morale cristiana, od anche il tipo che più si preoccupa della « morale » in genere. Al contrario: vivere secondo una morale, qualunque essa sia, richiede già una notevole forza ed è sempre stata cosa di pochi uomini di eccezione. Il « verde beato pascolo universale », cioè la sicurezza, la comodità, la

facilità di vita, l'assenza di pericolo (*W. z. M.*, § 957) non si accompagna con la morale « ascetica », ma è quanto vi è di più incompatibile con essa. E non solo della grande compassione, quale Nietzsche l'intende e l'approva, ma anche della piccola compassione sensitiva non ve ne è, nel mondo, tanta, che essa possa rappresentare un pericolo per l'ascesa della vita. Benché Nietzsche aveses in vista più l'orientamento dei giudizi morali che non il comportamento morale dell'uomo del gregge, egli anche qui, da vero razionalista, ha in vario modo confuso la vita morale reale con una lotta immaginaria fra punti di vista etici e in sèguito ad un tale equivoco egli è divenuto un denigratore della morale, così come i « moralisti » per lui sarebbero i denigratori della naturalezza.

Quanto al *cristianesimo* in particolare, lo sguardo di Nietzsche si portò esclusivamente sugli aspetti di esso che contradicevano la sua propria concezione della vita. L'elemento antiedonistico ed eroico non mancò affatto allo stesso cristianesimo (E. Troeltsch definì giustamente l'ideale ascetico come un « eroismo pronto al sacrificio »). Ciò sfuggì a Nietzsche, come gli sfuggì il fatto che l'altruismo cristiano condivide la sua stessa opposizione a ogni valutazione puramente sociale delle azioni umane, considerando come unico criterio l'accrescimento del valore dell'anima di chi agisce.[37]. Ed egli non ha nemmeno considerato che in individui diversamente dotati, la morale a fondamento religioso è, come la morale in genere, così poco « la stessa », quanto lo è la loro religione. Come la figura di Cristo si è trasformata nel corso dei secoli, le generazioni avendo pensato in un tale simbolo quel che ad esse pareva più alto e più santo, del pari la morale cristiana presenta un volto assai diverso a seconda degli individui e dei tempi: ascetismo, fanatismo, intolleranza — ma anche schietto eroismo, amore riconciliatore e dedizione altruistica in tutti i suoi gradi: dalla sentimentalità feminea fino al più deciso attivismo. Ciò a parte, dal suo punto di vista Nietzsche però nel complesso ha ragione: la morale cristiana ed anzi

il puro ideale dell'amore del primo cristianesimo con le sue speranze chiliastiche è effettivamente *ostile alla vita*; in quanto fa disprezzare l'esistenza naturale in nome di uno stato trascendente di perfezione dell'anima, distoglie lo sguardo dell'uomo dall'aldiquà e lo dirige tutto verso l'aldilà. La concezione orfico-pitagorico-platonica del corpo come carcere o sepolcro dell'anima, passata nel cristianesimo, è riaffiorata nell'ideale ascetico ed è divenuta una realtà vivente. Che di fronte al cristianesimo di oggi, noi di ciò poco ci si renda conto, dipende dal fatto dell'aver a che fare con un cristianesimo romanizzato, il quale col cristianesimo dei tempi antichi di comune ha poco più che il nome, né avverte l'insincerità derivante da ciò.

Quel che Nietzsche desume dall'ostilità dell'ideale ascetico verso la vita è però impugnabile sotto più di un riguardo. Infatti dal punto di vista naturalistico, da lui essenzialmente mantenuto, anche la morale più nemica della vita dovrebbe venire considerata solo come « *effetto* o *segno* di una decadenza, non come la *causa* di essa ». « Ma che cosa è — vien detto assai giustamente — questa lotta dei cristiani "contro la natura"? È essa stessa natura, è qualcosa che rientra parimenti nella natura » (*W. z. M.*, § 228). Però le affermazioni nietzschiane a tale riguardo per lo più si contraddicono, almeno nel senso che mentre viene ammessa una influenza negativa e dannosa della morale sulla vita, si nega la possibilità dell'influenza positiva e benefica che essa pensa di poter esercitare su coloro che la seguono. Da un lato si dice: « La crescita del male fisiologico e morale nel genere umano è l'effetto di una morale malsana e innaturale » (*W. z. M.*, § 52), dall'altro is dichiara: « I metodi di cura, psicologici e morali, non modificano il corso della decadenza, non l'arrestano, sono fisiologicamente *nulli* » (*id.*, § 43). Dal punto di vista naturalistico solo la seconda veduta è legittima. Ma allora ci si dovrebbe astenere dal prender come che sia partito: la salute, da quel punto di vista, non è « meglio » della malattia, l'affermazione

della vita non è meglio della negazione di essa, ogni morale ha lo stesso valore e la stessa inefficacia. Il filosofo naturalista può dunque svolgere un'attività solo come uno *spettatore* della vita, non come il *giudice* di questo o quel fenomeno, mero sintomo dell'alterna lotta fra le varie volontà di potenza. Al massimo, i giudizi di valore metteranno in luce ciò che la natura compie inconsciamente quando fa tramontare certe forme di vita e ne fa prosperare altre. Qui la « genesi della morale », se è giusta, si ritorce contro Nietzsche. La vittoria della morale degli schiavi su quella dei dominatori starebbe a dimostrare che le culminazioni della volontà soggettiva di potenza non corrispondono affatto alle condizioni più propizie di vita, che esiste dunque una incongruenza fra « potenza » e « natura », *che dunque, a tale riguardo, i valori della vita sono diversi da quelli del filosofo idealista.*[38] È che in Nietzsche la istanza idealistica propria alla sua mentalità irrompe continuamente nel metodo intellettuale del naturalismo, a lui intimamente estraneo. Invece si può anche riconoscere, con Nietzsche, che l'ideale ascetico non può conferire alla vita un senso universale e ben fondato, anche se in certi casi può darne l'illusione. Ma come in fondo il naturalismo per Nietzsche ebbe solo una funzione strumentale — fu usato per eliminare idee che, per esser trascendenti, non potranno venir mai venire dimostrate in modo rigoroso — del pari la sua critica della morale ha il suo luogo nel sistema complessivo solo ai fini di una *liberazione* da valori dominanti, come tali coercitivi e limitanti la libera autodeterminazione. Essa non vuole abolire la morale in genere ma aprir la via ad una *nuova* morale, la formulazione della quale è il contributo positivo dato da Nietzsche all'etica.

Capitolo sesto

LA NUOVA MORALE

1 - *Le basi teoretiche della nuova morale*

Come è possibile, in genere, una « morale » basata su un naturalismo? Questo è il più importante problema sollevato dalla filosofia di Nietzsche ed è, in pari tempo, il problema della sua vita. Si può pur delimitare come si vuole il concetto di morale, ma il carattere di un « devi », quindi della obbligatività, deve essergli inseparabile; altrimenti esso perde ogni senso specifico e si riduce ad una mera parola. Ma il « dovere » presuppone sempre il « volere » e la facoltà di determinare liberamente questo volere: si presuppone cioè una tensione all'interno della psiche, il contrapporsi di valori ideali all'essere naturale, il quale in sé stesso è estraneo alla sfera del valore. Ora ciò sembra essere escluso fin dall'inizio da ogni naturalismo coerente. La sua veduta fondamentale è che la « volontà » in senso proprio non esiste, che esiste soltanto una molteplicità di impulsi e una lotta fra tali impulsi l'esito della quale è determinato secondo necessità dalla costellazione psico-fisica del singolo. Perciò, che un volere obbediente a dei valori esista al disopra della « natura », in un simile orizzonte può solo significare una illusione della coscienza. Abbiamo visto che Nietzsche fu portato dalla sua situazione interiore a legare il senso della sua esistenza all'imperativo dell'autoaffermazione, del quale egli inclinò a fare la misura di ogni atteggiamento del volere in genere, anzi un criterio generale per la civiltà: *un atteggiamento di tipo morale costituisce dunque il nucleo essenziale della sua filosofia e della sua personalità.* Da ciò sembrerebbe seguire che quel

che in Nietzsche può ancora dirsi « morale » — la volontà etica sostenente e determinante tutto il suo pensiero — corrisponde ad una violenza esercitata su ogni teoria limitatrice da un animo insorgente contro l'idea di una realtà priva di senso — cosa che dal punto di vista naturalistico si ridurrebbe però essa stessa alla illusione di un filosofo. In fatto di etica e come personalità etica Nietzsche si pone dunque *al disopra* della sua dottrina, mentre se fosse rimasto fedele alla via presa nel campo della riflessione egli sarebbe stato inevitabilmente spinto ad un rigoroso determinismo e all'*amor fati* nel senso di un fatalismo passivo. In genere, dare un senso all'esistenza e porre una morale qui sembra possibile solo alle spese della coerenza teoretica. Nella persona di Nietzsche si incarna quasi l'opposizione fra teoria naturalistica e prassi etica, opposizione che dà luogo ad uno dei più difficili problemi filosofici. Più energicamente di qualsiasi altro pensatore egli ha posto la fondamentale esigenza di una trattazione causale, psicologica, storica e scientifico-naturale del fenomeno morale, mentre per quanto riguarda la sua persona in tutta la vita si è tenuto fermo all'idealismo etico, rigorosamente e quasi diremmo con una specie di fervore religioso. Ora, quel che è assai significativo e che forse costituisce il risultato più prezioso del suo travaglio intellettuale, è che proprio il rivolgimento naturalistico della sua dottrina gli rende possibile e, fino ad un certo punto, gli giustifica un'etica assoluta.

Anzitutto si dia per concesso tutto quel che il punto di vista del naturalismo esige, cioè: che la volontà razionale non è una forza diversa che si contrappone al mondo degli istinti e lo domina, ma rappresenta solo un modo di intendere uno di essi istinti divenuto il più potente; che si valuta in funzione della vita alla quale in sé stessa, come a tutto il resto, non si lega a nessun valore; che i varî modi di valutare vanno considerati come semplici sintomi di certe situazioni di vita — della vita in genere o di quella del singolo; che volere e valutare sono dunque cose moralmente indifferenti e che, dal punto di vista

teoretico, valori oggettivi di portata veramente universale esistono così poco, quanto doveri impegnativi per ognuno. Qui si ha però fin dal principio una differenza essenziale a seconda che noi consideriamo noi stessi, ovvero gli altri. Certo, il singolo vuole e valuta come egli *deve* volere e valutare, perché non *operari* ma *aestimare sequitur esse*. Ma a determinare è pur sempre la *propria* persona, l'essere di ognuno.

Così considerando le cose, la situazione al naturalista si presenta più favorevole che non allo spiritualista. Chi, come questi, distingue il suo vero Io dal corpo, deve soffrire della necessitazione subìta da parte di questo; ma chi, da vero naturalista, identifica il suo Io alla esistenza corporea, non sente più questa necessitazione; egli si sente « libero » quanto, in genere, si può essere liberi all'interno del mondo fenomenico, poiché — come dice Spinoza — egli vuole e valuta seguendo soltanto la necessità della sua propria natura. A lui potrebbe applicarsi il concetto spinoziano della « virtù » intesa come il potere di realizzare ciò che procede dalle leggi della propria natura (*Eth.*, IV, Def. 8). Ora, nella misura in cui quel « sistema comune degli impulsi » che, secondo Nietzsche, rappresenta l'anima, esiste una competizione e un antagonismo di forze, anche qui sono presenti le *premesse* a che una morale sorga: *una distanza all'interno dell'Io e la lotta fra una volontà centrale e correnti impulsive periferiche.* La vittoria, alla fine, arriderà all'impulso più forte e tenace. Ma questo sarà sempre l'impulso più caratteristico della persona in questione e potrà venir considerato come la sua essenza anche quando nell'anzidetta lotta dovesse soccombere momentaneamente, se esso però continua ad affermarsi come tendenza fondamentale silenziosamente attiva nella sua anima. A tale impulso l'individuo in questione potrà dunque identificarsi e veder in esso il vero nucleo della sua personalità. Se agirà in armonia con esso, si sentirà « libero » e signore nel proprio regno; se altri impulsi prenderanno invece il sopravvento, ciò sarà avvertito come una infedeltà ed una caduta di fronte a sé

stesso. La coscienza come tale qui rappresenta solo l'arena dove si svolge tale lotta; i suoi giudizi di valore non hanno una influenza determinante su di essa, essi non fanno che riflettere i rapporti energetici esistenti all'interno dell'anima e saranno sempre in funzione della corrente volitiva più forte. Essi non sono le cause di questa corrente, ma segni e modi di apparire di essa. Certo, le cose non stanno in modo così semplice come il naturalismo (materialistico) e lo spiritualismo ritengono. In ogni caso, la posizione privilegiata che rispetto a tutto il mondo circostante, ha il corpo di ognuno, continuamente compenetrato e quasi trasportato dal sentimento vitale, permette però di vedere nell'organismo e nei suoi rapporti con l'ambiente ciò che esprime il proprio Io e la scaturigine di ogni corrente del volere e del valutare, così che il soggetto della volontà potrebbe mantenere la coscienza di esser libero nelle sue decisioni quando esse seguono la tendenza fondamentale e dominante della sua natura.

Ma per Nietzsche il problema non è così chiaro come la sua esposizione lo farebbe credere. Infatti il suo naturalismo non essendo materialistico, tutto il mondo dei corpi significandogli solo un « mondo dell'apparenza », per lui il corpo con la sua inconscia intelligenza prende propriamente il posto dell'« Io intellegibile » o « trascendentale » della filosofia idealistica, anzi si può identificarlo senz'altro con esso se si concepisce la materialità del corpo come un modo, condizionato dalla nostra mente, di rappresentarsi l'Io. Il corpo di ognuno appare allora come una *« manifestazione fenomenica »* di quell'« Io che crea, vuole, valuta, che è misura e valore di tutte le cose » (*Zar.*, I) ma che nella sua essenza si sottrae alla percezione oggettiva; assunto in termini di oggetto, esso si riduce inevitabilmente ad un ente che finisce con l'assumere la forma di una realtà anatomica se messo in relazione con l'ambiente fisico senza però perdere l'immediatezza che gli è propria come oggetto di esperienza interiore.[39] L'origine e la condizionalità biologica del

volere e dell'intelletto, professate da Nietzsche, conducono qui ad un circolo vizioso solo apparentemente: il circolo si apre non appena si concepisca lo stesso naturalismo come la teoria del conoscere lo esige, ossia come un semplice modo di considerare l'essere umano che dà modo di inserire e ordinare i fatti soggettivi in un contesto cosmico.

Lo stesso naturalismo non esclude dunque un atteggiamento « morale », secondo l'aspetto formale di esso — anche se esso interpreterà i fenomeni morali in modo diverso dall'idealismo: ciò che questo chiama « carattere » verrà chiamato disposizione fisiologica; al posto del « volere » si vedrà un impulso preveggente divenuto potente; i valori non saranno più dei moventi ma dei sintomi. L'importante, ossia che volontà e coscienza abbiano radice nella personalità e siano espressioni della sua particolare natura, è però comune ad entrambi le teorie; solo che il naturalismo pone un « Io concreto » — il corpo — al posto di un Io più o meno astratto. *Per il soggetto morale in sé, con l'una o l'altra interpretazione e trasposizione oggettiva non cambia assolutamente nulla.* La sua esperienza come coscienza non ne risente, allo stesso modo che quel che in genere viene chiamato « volontà » per la psicologia, può anche significare un fenomeno variamente composto, mentre per l'etica o secondo l'esperienza soggettiva è tutt'altra cosa. Un punto viene però ben in luce già da queste considerazioni: che una morale costruita sul suolo del naturalismo, quand'anche sia possibile, non può essere che rigorosamente *individualista*; essa può solo basarsi su certe tendenze presenti nelle singole unità fisiologiche e dovrebbe aver lo stesso carattere di chiusura individualistica proprio a tali unità o ai centri di volontà di potenza che Nietzsche mette dietro di esse. Qui non v'è posto per una superiore unità che abbia il diritto o il potere di prescrivere alla molteplicità degli individui un *comune* scopo della volontà.

2 - *La morale dell'individualismo*

La presenza dei presupposti generali per una possibile morale non basta a che essa prenda senz'altro forma. La volontà predominante di un essere, non è detto che sia sempre *eticamente* orientata. Secondo il naturalismo, ogni esito della lotta pel predominio dei varî impulsi all'interno di un'anima ha lo stesso valore o, per meglio dire, l'esito è indifferente, quanto a valore. Eppure non è per nulla lo stesso se l'avarizia, l'ambizione, la vanità, la brama di ricchezza o la tendenza al godimento prendono il sopravvento o ad affermarsi e a dirigere sia invece una volontà etica informata da un certo ideale. La differenza caratteristica è data dall'assolutezza del fine del volere: nel secondo caso, una cosa è apprezzata e voluta *per sé stessa*, senza badare alle conseguenze che, come piacere o dolore, ne derivano pel soggetto; dunque essa è data soprattutto dal carattere non-edonistico di un tale orientamento della volontà. Certo, non vi è istinto che per prima cosa non miri al piacere — gli istinti tendono solo a soddisfarsi, spesso a prezzo del dolore; ma non appena essi divengono veggenti e perseguono fini ai quali si lega anche una rappresentazione mentale, essi non sono più indifferenti di fronte a piacere e dolore e fanno credere almeno ad una felicità raggiungibile solo sulla loro direzione. A tale stregua, essi sono sempre condizionati; incondizionata è soltanto la volontà che afferma un ideale. Dal punto di vista oggettivo, questa incondizionatezza non può essere compresa né fondata: può esserlo solamente dal punto di vista di chi vuole in tal guisa. Poiché proprio nella piena dedizione a fini ritenuti assolutamente validi il *suo* essere si manifesta e il più forte impulso della *sua* natura si appaga, è evidente che egli affermi tale incondizionatezza e su essa faccia cadere tutto l'accento del valore. Si può dunque parlare di una volontà fondamentalmente etica solo quando da quel che è più personale in noi scaturiscono valori *superpersonali* non aventi riguardo per la propria tendenza alla felicità, valori che si amano con dedizione e che ci si sforza di realizzare. Che *debbano* esistere tali tipi di uomini dotati ed orientati eticamente, non lo si può stabilire né dal punto di vista idealistico né da quello naturalistico; ma che, di fatto, ce ne siano, l'esperienza lo dimostra. Nietzsche stesso ne è un esempio. Concepirli come espressione di una data costituzione fisiologica (qualora non possano esser spiegati altrimenti), astenendosi da qualsiasi giudizio di valore su di essi, è la peculiarità del naturalismo. Pei filosofi naturalisti il tipo morale non è migliore di quello amorale o immorale nel senso ordinario: ad essi spetta solo di constatare la loro diversità.

Individuale quanto lo stesso tipo morale sarà la direzione del suo atteggiamento etico, cioè il *contenuto* di questa morale individuale. Tale contenuto può venire previsto solo se si ha una conoscenza adeguata della natura più intima della persona e di tutti gli influssi che hanno agito ed agiscono nella sua vita. Si potranno definire varî tipi in base alle loro disposizioni morali ed anche a certe direzioni fondamentali della volontà etica. Dal punto di vista *formale* generale, l'essenziale sarà però costituito solo dai tratti caratteristici di quest'ultima. Così anche la propria forza, prestanza, salute e possanza possono costituire degli ideali quando l'elemento determinante non sia il benessere, la vanità o altro che vi si connetta, ma esse siano apprezzate e volute in sé e per sé. Ad esempio, caratteristico in Nietzsche è il trasformare valori *estetici*, che sogliono essere degli *adiaphora* (ossia apparire indifferenti dal punto di vista morale), in valori etici con l'elevarli alla dignità di puri fini del volere. Il modo etico e quello estetico di valutare presentano in genere delle analogie, in entrambi i casi trattandosi di giudizi di valore i quali sono estrinsecazioni di un « gusto » individuale, di un sentimento soggettivo che il singolo non può giustificare e nel quale si esprime la sua specifica natura. Tuttavia qui come altrove si confonderebbero le idee se si procedesse ad una identifica-

zione. I concetti puramente estetici si distinguono da quelli etici per il loro essere « disinteressati », per il loro non avere nessuna relazione diretta col nostro volere né quanto al loro esistere (Kant), né quanto al dovere di chi valuta di farli esistere (Schopenhauer). Invece Nietzsche dice: « Dove è la bellezza? Dove io *debbo* volere, con tutta la mia volontà; dove io voglio amare e voglio perire, a che una immagine non resti soltanto immagine » (*Zar.*, II). Ciò significa *eticizzare l'estetica*: è « bello » ciò che io voglio ed amo — come secondo l'idea già accennata da Platone nel « *Simposio* ». Per l'asceta, col mutare del fine etico della volontà cambia anche il criterio della bellezza, come si vede chiaramente nella pittura medievale. Psicologicamente e storicamente queste valutazioni legate ad un fine possono essere comprese solo come il risultato di una lunga evoluzione prendente inizio da dati elementari, come lo stesso Nietzsche ha più volte cercato di mostrare. Per chi valuta, esse non hanno più relazione con le loro origini e divengono una legge del proprio essere, la quale per lui — nella attualità atemporale dell'esperienza dell'Io — esprime qualcosa di assoluto.

Non appena una volontà centrale volta alla realizzazione di ideali assoluti è presente, esistono tutte le premesse necessarie per una morale, sia pure soltanto *individuale*. La formula di essa non è però un « *devi* » bensì un « *voglio* » come espressione della legge della propria natura. Ad un uomo assolutamente sicuro di sé e compiuto in sé stesso un tale « io voglio » può esser sufficiente. Ma siccome nessuno è capace di mantenersi costantemente all'altezza del suo vero sé, anche a questa morale non è estraneo il concetto di *dovere*: è il dovere di restar fedeli a sé stessi. La sua formula sarà allora « *io debbo* » come espressione di un rigoroso impegno di fronte alla legge del proprio essere e agli ideali che da essa scaturiscono. Così la nuova morale non consiste nell'obbedire ad un codice preesistente ma nel vincolarsi liberamente ad una direzione costante della propria volontà. Del pari, alla « coscienza morale » qui subentrerà il senso di responsabilità di fronte a sé stessi in fatto di inflessibilità e di perseveranza nel perseguire il fine. Di rigore, da questo punto di vista resta dunque un dovere di fronte a sé: salvaguardare la propria dignità morale e aver rispetto per sé stessi col mantenere ed affermare risolutamente la natura personale contro ogni infedeltà suggerita da impulsi edonistici o da influenze esterne. Le cose stanno come in Kant, dove perfino i doveri verso Dio e verso gli animali divengono doveri verso sé stessi, come — proprio dal punto di vista dell'idealismo trascendentale — lo sono quelli verso gli altri uomini. Perciò la morale individualista esclude anche ogni giustificazione sociale dei doveri senza divenire, per questo, antisociale, potendo anzi andar sempre incontro alle esigenze del vivere associato. Ma per essa le relazioni col mondo d'intorno sono sempre secondarie; solo la relazione di chi vuole con la direzione centrale della propria volontà ha carattere primario. Questa morale ha dunque in sé medesima il proprio centro di gravità: essa è rigorosamente *autonoma*.[40]

In questo senso vanno anche intese le vedute di Nietzsche sull'« amor di sé », da lui associato « all'essenza dell'anima distinta » (*Jens.*, 265): solo l'individuo forte, poggiante su sé stesso può resistere adeguatamente ad ogni influenza che porti verso il basso. Il « benefico, sano amor di sé » che Zarathustra elogia viene inteso come l'*amour de soi* (amore pel migliore Io) di Rousseau e non già come un *amour propre* (egoismo di fronte ad altri). La nuova morale è, sì, *egocentrica* nel suo escludere ogni riferimento esteriore per quel che riguarda la sua origine, le sue sanzioni e il suo oggetto, ma non è « egoistica » nel senso comune. Si cadrebbe in un grave equivoco se, lasciandosi sfuggire l'elemento idealistico di essa, si pensasse che essa affermi l'egoismo volgare, l'indiscriminato appagamento degli impulsi e lo scatenamento di ogni arbitrio. Una sfrenatezza del genere è proprio il contrario di quel che Nietzsche intese; tutto ciò rappresentava

per lui una sfera troppo bassa a che egli potesse sentire il pericolo che la si scambiasse col clima di alta tensione delle sue idee morali. Il suo sguardo era rivolto — troppo unilateralmente rivolto — verso gli ostacoli che vengono dall'*alto*, non a quelli che vengono dal basso: al pericolo che vincoli esterni soffochino l'*ethos* individuale, e non al pericolo che un tale *ethos* venga travolto dalla licenziosità. L'uomo che egli ha sempre in vista è già per natura orientato eticamente, è l'uomo di una moralità più che potenziata, non il tipo submorale che vive fra istinti sfrenati.[41] A questa morale egocentrica non manca nemmeno un elemento imperativo; solo che l'imperativo è cosa privata del singolo, non un comando per tutti, è una norma non oggettiva ma soggettiva, non è un dovere imposto e universalmente vincolante ma un dovere che ci si pone da sé e che impegna solo individualmente. In un certo modo, è *l'imagine ideale del proprio sé* che l'« egoista » etico di questo tipo ama e, in pari tempo, pone come norma al disopra di sé; ciò che un uomo *vuole* essere perché lo *è* già nel profondo, si fa anche criterio per la condotta pratica nella vita quotidiana:

La caratteristica della nuova idea etica abbozzata da Nietzsche sta nel fatto che qui la « morale » si lega ad una posizione puramente personale di fronte alla vita, che essa è la estrinsecazione dell'impulso che nel singolo è il più forte, in quanto in lui diviene la norma e la misura di ogni cosa. L'aspetto per cui essa è senz'altro giusta è che la decisione ultima circa ciò che per il singolo deve avere valore etico spetta solo a lui. Così si distingue dalla morale di vecchio tipo che, senza aver riguardo per la natura propria dei singoli, imponeva a tutti la stessa norma esigendo un assenso e un'obbedienza incondizionati. L'antica morale può essere paragonata alla gabbia di un serraglio, ritenuta tale « che le sbarre di ferro sono più utili della libertà perfino per lo stesso prigioniero » (*W. z. M.*, § 397). Di una utilità del genere, naturalmente, lo stesso Nietzsche non ha dubitato —

tanto poco, quanto Kant ha disconosciuto il valore relativo di quella « legalità » (della semplice conformità della propria condotta alle leggi) alla quale in fondo si riduce ogni morale pubblica: è un disciplinamento delle azioni degli individui, necessario per render possibile una vita associata non disturbata. *A ciò Nietzsche ha però opposto un tipo superiore di comportamento etico: il vincolo proprio ad una legge, sviluppantesi organicamente, della propria natura e la fedeltà di fronte ad essa.* Questa concezione è anzi superiore all'etica basata sul semplice modo di sentire: è una *etica personale* pura. L'origine di quel che è veramente etico qui risiede tutta nella persona e la personalità etica è, in pari tempo, il valore etico supremo. Le sue azioni e i suoi stessi sentimenti vengono assunti nel giudizio etico solo a titolo di sintomi e quasi di riflessi del valore sostanziale del soggetto. « L'azione, in sé, è completamente vuota di valore: tutto dipende da *chi* la compie » (*W. z. M.*, § 292). Evidentemente, la creazione autonoma di una morale non è cosa da tutti. Di solito, a tanto manca sia la forza, sia l'intima libertà, sia — e soprattutto — l'imprescindibile presupposto costituito da un superiore orientamento volitivo sovrastante tutta la vita degli istinti. Per i più è indispensabile un « devi », il subordinarsi a valutazioni estranee: non solo per motivi sociali ma anche affinché alla buona volontà eventualmente presente sia dato un sostegno.

Questo è il senso più profondo della distinzione nietzschiana — pregiudicata però da equivoci e da esagerazioni varie — fra i *signori* e gli *schiavi* della morale: signore è chi sa darsi da sé una legge; schiavo è chi resta legato ad una legge che gli è intimamente estranea. Come gli stoici, Nietzsche non ammette mezzi termini in fatto di valore etico. Tuttavia quella distinzione non può avere un carattere assoluto. Anche molti a cui manca la forza per una pura morale individuale sentono il vivo bisogno di orientare la loro vita secondo punti di riferimento ideali, bisogno che suole espri-

mersi in un naturale e spiccato senso dell'ordine e del diritto, dell'onore e del dovere, della verità e della lealtà, della giustizia e dell'umanità. D'altra parte, in dati casi il contenuto della stessa morale libera può coincidere con molte vedute della morale dominante. « Non contesto — dice Nietzsche — che molte azioni dette immorali siano da evitare e da avversare, e nemmeno che molte altre dette morali debbano essere compiute o propiziate — ma io dico: l'una cosa come l'altra deve avvenire *per ragioni diverse da quelle di prima* » (*Morg.*, 103). Chi non trova in sé la forza per fondare un ideale orientatore sulla sua sola volontà (eventualmente, in contrasto con l'opinione pubblica) e sente quindi il bisogno di appoggiarsi ad una legge sancita da un'autorità, se egli non si sottomette ottusamente a questa legge ma l'assume liberamente nella propria volontà, si trova assai vicino alla stessa morale individuale. Veri schiavi della morale sono da dirsi solo coloro che, interiormente insofferenti per *ogni* infrenamento delle loro tendenze edonistiche, si subordinano alla legge unicamente per paura di castighi in questa vita o nell'aldilà, oppure che la professano con insincerità e allora spesso tanto più ostentatamente. « Il rigido vincolo della legge è un legame solo per il sentimento dello schiavo, che l'aborre ». È contro tale tipo umano che, propriamente, Nietzsche scende in campo.

A prescindere dai molti gradi intermedi, il modo di valutare del « gregge », cioè di coloro che non sono indipendenti, apparirà sempre più *uniforme* di quello degli uomini superiori, ben altrimenti differenziati. Fra questi, si possono distinguere alcuni tipi, sia perché il numero delle possibili variazioni della natura umana non è illimitato, sia perché anche gli individui più forti sono figli del loro tempo; tuttavia non potrà mai esservi una completa identità fra due *vere* formulazioni della morale nel senso ora indicato. Ogni tipo morale è spinto ad estendere ad altri le proprie vedute e a far sì che esse sole predominino. Ciò gli riuscirà solo se egli

ha da fare con individualità affini, suscettibili di esser destate a una vita etica autonoma da una parola liberatrice. Ma proprio allora esse vorranno seguire la *loro* via. Nel suo estendersi ad altri una morale individuale perde il suo senso (gli altri divenendo dei semplici seguaci di essa), oppure acquista un diverso contenuto, per lo meno un diverso colorito, a seconda della personalità dei nuovi soggetti. Ne segue che un *ethos* vivente può esistere solo per gli individui, non per i gruppi, la società, lo Stato o l'umanità. L'esperienza di tutti i tempi ci dice che nessun contratto sociale, nessuna alleanza, nessun ordinamento giuridico superstatale sussiste, anzi nemmeno appare più impegnativo, non appena sia in giuoco l'esistenza di una nazione o di uno Stato.[42] Si potrà parlare di un *vero* impegno morale nel solo caso che la totalità o la grande maggioranza dei cittadini assuma nella propria volontà, con un interno assenso, il patto politico in questione — ad es. una alleanza militare — così che è quasi come se ogni singolo l'avesse sottoscritto in cuor suo e, nel nostro esempio, anche di persona avesse giurato fedeltà all'alleato; nel qual caso salvare l'ente collettivo per mezzo di una infrazione del patto costerebbe però il troppo caro prezzo della perdita del rispetto verso sé stesso di ogni membro di esso.

Quale Nietzsche l'insegna, la morale individuale sembra relativizzare tutti i valori e tutti i doveri morali, dato che essi varrebbero senza eccezione solo pel creatore di essi. Ma l'etica quale *scienza* può non chiedere di più. Se è coerente, essa deve astenersi da ogni giudizio di valore, anzi considerare lo stesso valutare alla sola stregua di un fatto psicologico. Il suo, è un còmpito descrittivo, non normativo; il suo metodo ha per caratteristica una neutralità morale. Essa assumerà alla stregua di un semplice fatto l'esistere, in genere, di qualcosa come una « morale » ed avrà solo da mettere in rilievo le caratteristiche formali di questo specifico atteggiamento rispetto alla vita. Né essa può esercitare una qualche

influenza pratica. In certi casi, la filosofia morale e la predicazione morale possono bensì destare o rafforzare qualcosa di latente e spingere gli uomini a compiere o non compiere certe azioni, ma esse non possono creare un vero *ethos*, tanto meno modificare la struttura morale complessiva di una data epoca. *Ma anche l'etica naturalistica non esclude una morale assoluta, anzi può giustificarla.* La valutazione morale presentandosi come l'espressione del nucleo più profondo dell'essere di una data personalità, è naturale che ognuno applichi ad altri il criterio del *proprio* essere, che egli consideri il *proprio* modo di valutare come quello giusto e che tenda a affermarlo dappertutto. La misura in cui egli riuscirà a convertire gli altri o ad imporsi alla loro volontà centrale dipenderà dalla sua forza e, per le ragioni già viste, avrà dei limiti. Ma *che* egli lo voglia, è del tutto naturale — come Nietzsche direbbe, è necessaria conseguenza della sua essenza metafisica, costituita dalla volontà di potenza. Praticamente questa volontà di potenza potrà affermarsi e farsi valere per mezzo di giudizi di valore. Ancor qui, solo *l'uomo come un tutto* potrà esser giudicato: solo il suo *esse,* non il suo *operari,* poiché non esistono norme fissate una volta per tutte per giudicare l'agire. I concetti di « merito » e « colpa » perdono ogni significato. Non potrà trattarsi che di una valutazione positiva o negativa del complesso di una personalità, valutazione basata su di una inclinazione o una antipatia che chi giudica nutre per certi tipi umani: proprio come noi usiamo giudicare animali e piante, avvenimenti storici e creazioni di civiltà secondo punti di vista soggettivi. Nel suo portarsi sulle persone, lo stesso giudizio morale è qualcosa di individuale. L'esperienza conferma che non vi sono nemmeno due persone che applichino la stessa misura. Che gli uomini del gregge debbano valutare in altro modo di quelli eccezionali, è naturale; altrettanto naturale è che gli uni respingano le valutazioni degli altri. Ognuno vorrà farsi giudicare solo dai propri simili e solo

il giudizio di uguali potrà toccarlo. Così Nietzsche ha potuto dire: « Le esigenze poste a tutti da un'*unica* morale sono deleterie per l'uomo superiore » (*Jens.*, 228).

In pratica, nel campo dei giudizi morali dettati dal nostro più intimo essere, nulla cambia se, come il filosofo, si è ben coscienti del loro carattere relativo e soggettivo. Si tratta infatti di due piani diversi. Come filosofo e teorico della morale, Nietzsche ha riconosciuto la debolezza e l'insufficienza delle precedenti trattazioni dei problemi etici, insieme al fatto, che i giudizi morali sono condizionati dall'individuo. Il suo contributo positivo è l'aver pertanto indicato la possibilità di una morale rigorosamente individuale ed autonoma avente un carattere superiore dimostrandone la conciliabilità con qualsiasi concezione del mondo, quella naturalistica compresa. Ma anche nei riguardi della propria persona Nietzsche era lungi dall'essere un impassibile spettatore della lotta delle varie volontà di potenza. La morale dell'individualismo essendo la *sua* forma etica di vita, è comprensibile che egli fosse intimamente interessato ad essa. *Per lui* essa costituiva il criterio per l'apprezzamento dell'uomo. Egli scrisse: « Il primo problema in tema di gerarchia è: quanto solitario o creatura da gregge è ciascuno » (*W.z.M.*, § 886). Agli individui della sua stessa specie si rivolgono Zarathustra e il suo Cantico dei Cantici « inno all'individualismo moderno », come giustamente lo si è chiamato.[43] Sempre misurandolo con sé stesso, Nietzsche sentì questo individualizzarsi della esigenza morale come un atto di liberazione dell'*ethos* personale dai vincoli convenzionali che egli riteneva oppressivi per nature che, simili alla sua, non ne avevano bisogno. Ma ancor più egli vide in ciò uno scampo dal nichilismo di chi non trova un senso nell'esistenza, nichilismo che dopo l'irreversibile tramonto degli antichi valori, sembrava avanzare minaccioso. Ad esso egli contrappose il coraggio del proprio Io e la libertà della personalità completamente rimessa alla legge della propria

natura, libertà che ognuno sente nascere in sé nel momento in cui si fa consapevole che la decisione ultima, in tutti i propri problemi di valore, dipende solo da lui.

3 - *La morale della fierezza*

La morale individuale è solo la forma generale di vita dell'uomo superiore: è l'orientamento della sua volontà volta a realizzare una immagine ideale di sé stesso. Qui si ha per ora come etica un principio puramente *formale:* ci viene detto che una morale in un senso nuovo *è* possibile e *come* sia possibile, senza però che ci si faccia sapere circa il contenuto concreto di essa. Date le premesse, la sua concretizzazione dipende dalla particolare natura del soggetto morale. Ogni morale individuale va dunque compresa partendo da questa sua radice psicologica. Generalizzando, si può dire che esistono tre disposizioni d'animo atte a forgiare delle morali nell'anzidetto senso assoluto e ad esercitare una influenza tipica sulla formazione etica: il *timore*, l'*amore* e la *fierezza.* Come un esempio quasi puro della prima direzione può valerci, in genere, l'Antico Testamento: il timore per un Dio collerico e vendicativo costituisce la base psicologica di questa morale e la sottomissione alla legge divina ne é il contenuto. Nel cristianesimo il motivo dell'amore predomina, però a causa della connessione storica di tale religione con l'Antico Testamento, esso non è del tutto staccato dal motivo della paura: l'amor di Dio è ancora strettamente legato al timor di Dio, l'amore per l'uomo è bensì privo di paura per l'uomo ma pur sempre solo « in nome di Dio ». Che qui il motivo della paura continui ad agire anche se subordinato all'amore e al suo servigio, lo dimostrano le minaccie di cui le parole di Gesù non scarseggiano. Anche l'etica popolare greca è, nell'essenza, una morale della paura: timore misto a venerazione di fronte alla volontà degli dèi e all'imperscrutabile Moira. L'etica filosofica dei Greci è invece una morale della fierezza: di autoaffermazione di fronte alla tragicità del fato, di distanziamento dalla massa, di autarchia del sapiente. L'ideale dell'interna libertà che predomina in questa etica ed è connesso con quello dell'eudemonia — la quale, nel periodo migliore della civiltà in questione significò uno stato di perfezione oggettiva dell'anima — può valerci come compiuta espressione del fiero dominio di una volontà poggiante su sé stessa e sfidante ogni forza estranea, sebbene qui teoricamente l'idea della « personalità » sia stata poco elaborata. Sia pure deformato, anche nella Rinascenza si affermò il motivo della fierezza, opponendosi spesso agli altri due.

Nella filosofia moderna, Fichte può valerci come un esempio di etica personale fondata sulla fierezza. Invece nell'etica di Kant il motivo del timore interferisce con quello della fierezza: l'autonomia dell'essere razionale, l'assolutezza dell'imperativo morale, il rigetto dell'eudemonismo, il forte rilievo dato alla libertà, alla dignità e al rispetto di sé, il dovere della giustizia, la negazione di tutti i moventi eteronomi (= posti da una legge non propria) e di ogni criterio estrinseco pel giudizio — sono tutti tratti di un sentire alto e sovrano che si ricusa di far dipendere l'azione da qualsiasi dato esterno. D'altra parte, in Kant possono riconoscersi anche tratti che rimandano ad un sentimento sublimato di timore come fattore condeterminante della sua morale: donde la parte importante che i sentimenti di rispetto hanno nella sua etica, il forte risalto dato all'obbligatività del dovere, la timorosa pedanteria e il rigorismo della definizione di esso, il bisogno di appoggiarsi indirettamente a modi religiosi di pensare. Invece l'amore non ha una parte tangibile nell'etica di Kant. Quando, come nella gran parte dei casi che vengono citati, le morali si presentano come fenomeni collettivi, esse possono valerci come esempi di comportamenti individuali nella sola misura in cui la forza di attrazione dell'una o dell'altra morale si leghi ad una data disposizione dell'animo del singolo. Già

a priori le morali della fierezza hanno una impronta più individuale di quelle del timore.

Ebbene, Nietzsche ci presenta il tipo più puro, fra quanti siano finora apparsi, di un atteggiamento etico di fronte alla vita basato sulla fierezza, sulla volontà della personalità sovrana. Non è senza un profondo significato che Zarathustra, insieme all'animale più prudente — la serpe — abbia scelto come simbolo l'animale più fiero, l'aquila: « E se la mia prudenza dovesse un giorno lasciarmi — che la mia fierezza s'involi, insieme ad essa » (*Zar.*, I). Significativo è, qui, che il motivo della fierezza si libera da ogni riferimento estrinseco, come non ne era stato ancora il caso nella gioia classica per la competizione e per il distinguersi di contro alla massa. La fierezza qui non è un sentimento di elevazione nato dal misurarsi con altri, bensì *una qualità puramente immanente dell'anima*: è sentimento della propria sovranità, della sicurezza di sé e della responsabilità di fronte a sé, senza che si riconosca una istanza più alta della propria volontà diretta verso un fine. Il frequente sottolineare l'idea di « distanza » può venire considerato, in Nietzsche, come una risonanza residua di quel tratto primitivo della fierezza; ma anche essa si affina nella forma di un distanziarsi non solo della propria persona da altri, bensì di ciò che è superiore in sé da ciò che in sé è inferiore.

Tutte le determinazioni formali e materiali dell'etica nietzschiana derivano da questo substrato personale. Anzitutto, procedono da esso lo spostarsi verso il singolo del centro di gravità etico e la giustificazione di tutti i valori veramente etici in funzione della norma posta dalla volontà individuale — dunque quell'individualismo della morale che può prosperare soltanto sul terreno delle disposizioni di un animo amante la responsabilità e disdegnante ogni sostegno. Ma non diversa base hanno quella tenuta eroica di vita che il nostro filosofo impone a sé ed esige dagli altri come carattere distintivo di ogni grandezza d'animo e il relativo im-

perativo di opporsi ad ogni suggestione pessimistica e ad ogni accesso di debolezza. Partendo da esso, egli esalta ogni virtù virile: il coraggio, la decisione, il piacere di combattere, l'incondizionata lealtà, la fedeltà di fronte a sé stessi e « quell'alta, forte volontà » (*Zar.*, IV) che gli servì da modello per la dottrina della volontà di potenza. Ad esso corrisponde il carattere di assolutezza proprio a tutti i valori posti personalmente da Nietzsche, perché ciò deriva parimenti da un impegno respingente con fierezza ogni attenuazione ed evasione. Appunto a quel substrato si lega il rigetto dei valori edonistici come motivi che spingono verso il basso e distolgono la volontà sovrana dalla direzione liberamente scelta. Su esso poggia, di nuovo, la trasformazione di alcuni valori puramente estetici in imperativi etici e il riportare le « virtù » morali al « buon gusto » dell'essere virtuoso. Il coraggio per una tale determinazione di valori completamente autonoma può però darlo solo una fiducia illimitata nel proprio sé quale estrema istanza di ogni valutazione, dunque l'audacia di quella decisione spirituale, che accompagna in via naturale la fierezza. È così che Nietzsche sa perfino capovolgere nel suo opposto il deprimente scetticismo della sua teoria soggettivistica del conoscere: alla verità dell'« umile »: « Tutto è *soltanto* soggettivo » subentra l'orgoglio del creatore: « È anche opera *nostra!* Siamone fieri! » (*W. z. M.*, § 1059). Infine, l'atteggiamento spirituale del razionalismo e dell'indeterminismo etico, che Nietzsche riafferma in apparente contrasto col suo naturalismo, si riconnette a questo stesso tratto fondamentale: l'individuo fiero e sovrano può bensì ammettere, nei confronti di altri, una necessità naturale quanto alle loro decisioni ultime, ma non sopporta di considerarsi lui stesso soggetto ad essa. La più profonda volontà resta per lui qualcosa d'intangibile: non vi è pensiero riflesso che possa raggiungerla perché come « passione pel comando » essa costituisce il « contrassegno deci-

sivo della propria sovranità o della forza » (*Fr. W.*, 347).

Tutti questi elementi si raccolgono, in Nietzsche, nel concetto di *distinzione*, che è assai caratteristico per la sua etica. Tale etica si basa sulla fedeltà, la generosità e il pudore riguardo alla buona reputazione: connessi in un unico modo di sentire, questi tre elementi sono l'essenza « di quanto noi chiamiamo nobile, distinto, aristocratico, di ciò per cui noi superiamo i Greci » (*Morg.*, 199). Il rispetto per sé stessi (*Jens.*, 287) è l'elemento più caratteristico di questa etica. Sua conseguenza è « la passione per la distanza » e la gerarchia degli individui, il che differenzia nettamente Nietzsche da Max Stirner e dal suo anarchismo. Come « segni della distinzione » valgono il non degradare mai il nostro dovere col farne il dovere di ognuno, il non voler cedere o dividere la propria responsabilità, il considerare come doveri i propri privilegi e l'esercizio di essi (*Jens.*, 272). Questo genere di distinzione per lui è una qualità congenita dell'anima: « Vi è — si legge già in un saggio del 1868 « *Sull'etica* » — una aristocrazia etica come ve ne è una spirituale; essa non la si acquista per decreto araldico, né per matrimonio ». La scelta del termine « distinzione » — coincidente, in fondo, con ciò che si è chiamato fierezza — non è del tutto felice, perché esso nel linguaggio corrente implica un distaccarsi e distanziarsi dagli altri, quindi un misurarsi con essi. Ciò che Nietzsche propriamente intende non è una accentuata valutazione di sé in rapporto ad altri ma la calma consapevolezza di *rappresentare una volontà superiore*.[44] Solo indirettamente ne risulta anche il distinguersi da altri ai quali questa volontà manchi e che vivano unicamente sotto il dominio dei loro istinti edonistici; è dunque una differenza di grado di un valore oggettivo, esprimentesi non nell'accampare privilegi personali ma nello zelo di essere all'altezza di ciò che, inflessibilmente, si esige da sé. Qui la gerarchia degli individui ha, in fondo, il solo significato di una oggettivazione simbolica

della distanza che esiste nell'individuo fra la volontà legata ad un valore e gli istinti plebei determinati da piacere e dolore. Dall'idea di « distinzione » deriva, pertanto, che si deve giudicare l'individuo secondo il suo *valore proprio* e non secondo l'effetto che fa — secondo ciò che si è in sé stessi e non secondo ciò che il proprio essere ed agire significano per gli altri. « Più in alto di "tu devi" sta "io voglio" — più alto di "io voglio" sta "io sono" » (*W. z. M.*, § 940), idea, che corrisponde a quella di Schiller, che le nature nobili pagano con quel che sono e le nature volgari con quel che fanno. L'« essere distinto » nietzschiano si potrebbe paragonare con l'« essere dell'alto sentire » di Aristotile (*Eth. Nic.*, IV, 7) che si reputa degno di grandi cose, avendone a tanto il diritto. Solo da un animo compenetrato da questa nobile fierezza ci si può attendere il tener fermo ad una morale emancipatasi dai concetti troppo umani di merito e colpa, ricompensa e castigo e non legata all'idea di un ordinamento morale o provvidenziale del mondo. Lui soltanto poggia completamente su sé stesso e possiede l'alto grado di sufficienza a sé qui richiesto. Solo un animo di tale tipo è capace di una « virtù » che recide ogni vincolo esterno, che non è più nemmeno premio a sé stessa, ma solo libera espressione della propria volontà più intima. Poter esser « virtuoso » a modo *suo* è l'unico superbo privilegio che l'« essere distinto » di tipo nietzschiano rivendica per sé. L'aspetto specifico di questo principio morale è appunto che la fierezza come pura qualità interiore si riafferma nel dominio proprio alla stessa personalità fornendo la migliore base per un'etica individualistica. La fierezza, a tale riguardo, è perfino in vantaggio sull'amore, che se ne distingue per aver sempre bisogno di un oggetto e per rimandare a qualcosa di là da sé perfino quando non chiede di esser contraccambiato. La fierezza è l'unico principio etico *puramente autonomo*.

La fierezza è incompatibile con la paura. È quindi naturale

che Nietzsche rigetti tutto ciò che gli sembra esser scaturito dalla paura. Nulla gli è più odioso della viltà, in ogni sua forma; è essa che nelle « nature da schiavi » gli ripugna di più. Fra le male creature della paura Nietzsche fa rientrare la stessa morale del « tu devi » subordinato alla minaccia di una volontà estranea; del pari sarebbe visibile espressione di paura il continuo bisogno di appoggiarsi ad una legge universalmente valida. « Esser morali significa esser accessibili in alto grado alla paura » — dice addirittura un aforisma del periodo di « *Aurora* » (*G. A.*, XI, 130) — la morale viene chiamata la via di chi vuol esser certo di « non aver più nulla da temere » (*Jens.*, 201). Per effetto dell'unilaterale accentuazione del motivo della fierezza nell'etica nietzschiana i sentimenti di rispetto, i quali, secondo la loro radice psicologica, hanno una intima relazione con quelli di timore,[43] non sono stati adeguatamente valutati; in essa hanno un posto ed un'importanza nella sola forma di fiero sentimento di rispetto verso di sé e di rispettoso riconoscimento della propria volontà centrale quale estrema istanza in ogni problema di valore, senza estendersi al riconoscimento di ogni altra libera personalità e della *sua* volontà centrale. Anche il negare a priori ogni forma di religione, in Nietzsche si spiega in parte con l'idea che la religione avrebbe avuto origine dalla paura per i demoni e i possenti antenati (*Gen.*, II, 19) e anche che ogni religione crede nella superiore, temibile e irresistibile potenza di esseri divini. Le parole apparentemente blasfeme, pronunciate in un orgoglio prometeico: « *Se* esistessero degli dèi, come potrei sopportare di non essere un dio? *Quindi* gli dèi non esistono » (*Zar.*, II) altro non esprimono che questo fiero adergersi contro l'idea di qualsiasi superiore, minacciante potenza, esiziale per ogni libera autodeterminazione.

Tuttavia nemmeno Nietzsche è rimasto immune dalla paura, da quell'angoscia di fronte alla vita che s'insinuò fin troppo facilmente nel solitario pensatore, traducendosi in angoscia di fronte al nichilismo di una esistenza priva di senso. In fondo, tutta la svalutazione naturalistica dei valori è l'ultima risonanza di quel capovolgimento copernicano dell'immagine del mondo, per via del quale l'uomo dalla sua patria terrestre, angusta ma posta sotto cura divina, è stato proiettato in un universo disanimato; perfino il forte risalto dato alla vita quale valore ultimo ed assoluto si può concepire come una reazione contro la potenza di questo meccanicismo cosmico che minaccia di divorare tutto ciò che è interiore, individuale e animato. Nietzsche sente fieramente come un dovere il non lasciarsi sopraffare da questa angoscia cosmica, esasperata, in lui, dall'idea dell'eterno ritorno, e il contrapporle coraggiosamente un'autoaffermazione, cioè l'affermazione della sua volontà etica fondamentale. A ciò si riferisce uno dei suoi detti più belli: « Ha un animo chi, conoscendo la paura, *vince* la paura: chi fissa l'abisso, ma *con fierezza* » (*Zar.*, IV).

L'atteggiamento dell'etica nietzschiana di fronte al motivo morale dell'*amore* è tutta speciale. Basandosi su alcuni passi ben noti, si è frettolosamente concluso che essa respinge senz'altro l'amore, la bontà, la pietà, vedendovi solo delle creature della debolezza. Ma qui si deve distinguere. Che l'amore come precetto esterno — il quale, di rigore, rappresenta qualcosa di anti-naturale — vada respinto, è senz'altro comprensibile dal punto di vista della creatività morale autonoma; lo stesso vale per la compassione quale stato sentimentale, perché Nietzsche — come i Greci, Spinoza e Kant — teme che essa abbia per effetto inevitabile l'infiacchimento della volontà e dell'inflessibilità nel porre dei fini. Così l'etica di Nietzsche è naturalmente in contrasto col cristianesimo, il quale fa della carità un dovere; con Tolstoi, che nell'accrescimento della capacità di amare vede lo scopo della vita; con Schopenhauer, che fa della compassione il fondamento

della morale. Ma con ciò non è detto che amore e bontà, quando appaiano come motivi schietti e spontanei del sentire, non abbiano posto nell'etica nietzschiana. Nietzsche nega, con coerenza, solo la bontà nata da una debolezza del volere, la bontà timorosa e indiscriminata, cioè priva di ogni valutazione differenziata del suo oggetto, così come nega ogni amore ipocrita e quella forma rumorosa ed importuna di compassione nella quale egli vide una manifestazione degenere della volontà di potenza. Invece egli afferma assolutamente l'elevata bontà che scaturisce dalla sovrabbondanza della propria forza e che, senza essere indiscreta, con uno sguardo che va lontano cerca di diminuire il dolore altrui. Egli l'ha esaltata sotto il nome di « virtù che dona » e di « amore per il lontano » (in opposto all'« amor pel prossimo »). L'incitamento a lavorare per la venuta del superuomo suppone esso stesso un superiore altruismo, poiché « noi ritorneremo solo come uomini » e il superuomo resta una speranza affatto non-egoistica della specie. Ma, seguendo la sua natura, Nietzsche definisce questo amore in modo diverso. Egli considera come uno dei « grandi misfatti della psicologia » il « falsificare l'amore facendone un sinonimo di dedizione (e di altruismo) mentre esso è accrescimento e dono grazie ad una traboccante ricchezza della personalità » (*W. z. M.*, § 296). Però nemmeno *questo* amore è un elemento costitutivo della sua etica che, in una geniale unilateralezza, si incentra solo sulla natura dell'anima fiera. Per Nietzsche l'amore vero rientra nel dominio dell'« amorale »: « Quel che vien fatto per amore vien sempre fatto di là dal bene e dal male » (*Jens.*, 153). Ciò vuol soltanto dire che — in netto contrasto con Kant — nella sua morale personale l'agire conforme al principio dell'amore non aveva bisogno di un imperativo, perché appariva evidente. La « durezza » da lui predicata va quindi intesa nel solo senso di un disciplinamento dei sentimenti altruistici di cui temeva la prepotenza, come egli temeva ogni

altro fattore capace di limitare la libertà interiore. Inoltre la pietà male intesa gli sembrava ostacolare i superiori còmpiti di educazione dell'umanità. « Io amo colui che ha una tale compassione da far della durezza la sua virtù e il suo dio » (*G. A.*, XII, A 62). Ma un uomo che, come Nietzsche, scrisse ad una sua amica: « Vorrei poter fare agli altri ogni giorno qualcosa di buono », che aborriva il degradante modo di sentire di chi dice « Tutto per me », non poteva concepire, per la propria persona, l'inclinazione per un volgare egoismo e per l'insensibilità dell'animo — tanto poco, quanto quella per una brama libertina di piacere.[46]

Come in altri casi, anche qui Nietzsche ha ingrandito assai il presunto avversario — come tale egli considerava la morale unilaterale dell'amore contrapposta ad una morale della fierezza altrettanto unilaterale; per cui anche a tale riguardo egli spesso ha combattuto nel cristianesimo un nemico immaginario. Nel cristianesimo egli vede solo una « morale dal basso », cioè l'ideale di una molle bontà proclamato da coloro che avendone bisogno vorrebbero farne un dovere anche per i forti. Così il cristianesimo gli si presenta come un pericolo per l'ideale della virilità coraggiosa e della superba autoaffermazione. Nietzsche ha colto, del cristianesimo, soprattutto gli aspetti feminei, l'« istinto della debolezza » essendo l'istinto della feminilità al quale quella religione diede una forma più adeguata che non le etiche antiche. Questo tratto feminile, malgrado il disprezzo per la donna affiorante di frequente nei Vangeli, ha assai favorito il trionfo del cristianesimo nella tarda antichità. Nel cristianesimo germanico esso viene in risalto perché per un lato i Germani avevano già riconosciuto alla donna una posizione privilegiata, dall'altro perché lo stile attivo, crudo e virile della vita delle giovani razze germaniche valse a modificare il fondo del cristianesimo tanto che nello sviluppo di questo nel Nord proprio

l'antagonismo fra l'orientamento femminile e quello maschile dello spirito ebbe una parte di rilievo.

Che Nietzsche abbia visto solo quell'aspetto del cristianesimo e la possibilità di esso di assumere in una forma eroica l'etica dell'amore gli sia sfuggita, ha forse, fra le sue cause, il fatto che egli, da bambino, e fino ad una età avanzata, ebbe ad incontrare anime cristiane davvero convinte solo in donne. Ora, un animo timoroso o intimorito — Nietzsche si riferì specialmente al caso patologico di Pascal (*W. z. M.*, §§ 240, 252) — offre di certo un terreno assai propizio alla visione cristiana della vita, specie quale dottrina della paternità; però questo modo di esser cristiani legato ad un timore infantile non è nemmeno capace di vero amore (anche come un agire caritatevole in nome di Dio), ogni paura rendendo necessariamente egoisti. Ma a parte tali « istinti da *chandala* » di molti suoi seguaci, nel cristianesimo la *caritas* può elevarsi a qualcosa di personale, di possente e di nobile in anime più forti e solo in questa forma tale religione, nei tempi successivi, fu capace di guadagnare a sé i migliori spiriti e di servire alle fiere volontà da dominatori dei Romani o dei Germani. L'etica cristiana dell'amore si presenta dunque in modo ben diverso a seconda della natura di coloro che la professano: vasta e libera, oppure ristretta e misera. Ma di una « morale » dell'amore in senso nietzschiano può ancora parlarsi quando in un dato individuo i sentimenti altruistici, se son già per natura vivi, non lo sono però (come nello stesso Nietzsche) fino al punto di potere essere sempre certi di vincere nella lotta fra i varî impulsi. Allora la direzione centrale relativamente più forte assumerà, pel soggetto, la forma di un « devi » e determinerà il proposito della volontà di restarle fedele in tutte le situazioni dell'esistenza. A tale stregua, dati certi presupposti intellettuali, il cristianesimo può offrire l'interpretazione più acconcia ed accettabile di una data situazione psichica, quel-

lo spirito essendogli stato infuso dal suo stesso fondatore. Se però manca la base naturale di una natura congeniale, la religione con le forme di coercizione spirituale di cui dispone potrà bensì determinare comportamenti esteriori conformi ai suoi principî ma non un vero *ethos* dell'amore — così poco, quanto una qualsiasi altra morale del « tu devi » è in grado di trasformare internamente l'orientamento fondamentale di un essere.

4 - *La morale dell'affermazione della vita*

Se si segue il travaglio spirituale di Nietzsche in tutte le sue fasi, a tutta prima sembrerebbe che il motivo costante non sia la lotta per giungere ad un senso della vita ma piuttosto la lotta *contro* ogni tentativo di conservare un tale senso: non solo tutti gli ideali e i valori etici vengono sistematicamente distrutti ma viene anche minato il terreno stesso sul quale dei valori in genere, epperò anche un senso della vita, possono fiorire. Fatto è però che in nessun punto un nichilismo costituisce l'ultima parola del nostro filosofo: così poco, quanto il dubbio universale lo fu per Descartes, al *de omnibus dubitandum* del quale qui viene spesso di pensare, come parallelo. Proprio come « il padre della filosofia moderna », Nietzsche, rinnovatore della filosofia morale, si è solo proposto di sbarrare tutte le vie che lo spirito potrebbe affrettatamente imboccare pur di sottrarsi a quel problema assillante, per poi accorgersi che esse non possono condurre ad una certezza salda e durevole. L'intento di Nietzsche lo si potrebbe formulare così: bisogna negare ogni senso della vita che, in genere, possa venir meno, in particolare bisogna respingere ogni aiuto ed ogni sostegno tale che, venendo a mancare, faccia anche svanire quel senso. Il naturalismo coerentemente pensato è, a tale riguardo, un possente « martello » nelle mani del filosofo

che saggia il terreno. Interprete del suo tempo, qui Nietzsche ha posto il più difficile dei problemi: *l'uomo rimesso interamente a sé stesso e sciolto da ogni legame tradizionale, l'uomo veramente libero — quest'uomo, con che cosa può giustificare la sua volontà di valore, la sua vita, sé stesso?* Dal punto di vista formale, la risposta la si è già avuta: un senso della vita non lo si può trovare fuor di noi stessi né può esser fissato in termini generali; l'uomo può solo crearlo dall'interno col porre valori superpersonali partendo da quanto di più personale vi è nell'essere suo. Ora, Nietzsche non è solamente il critico e l'eversore dei valori antichi e il creatore di una nuova filosofia morale atta a far da cornice ad un senso dell'esistenza raggiunto per tal via, ma egli è anche l'annunciatore e il profeta di una morale nuova, affermatrice della vita, datrice di un significato al mondo. Ciò che ha distrutto come filosofo teoretico, egli come spirito creatore cerca di ricostruirlo, ed è proprio per la natura assoluta di tali creazioni soggettive di valori che egli va a fare della *sua* morale la misura di ogni cosa. La formula « *affermazione della vita* » che questa sua etica personale proclama in tutte le sue fasi, va ora esaminata nella sua consistenza, in relazione coi presupposti generali della sua filosofia morale.

Si sa che in Nietzsche la « vita » significa cose molto diverse a seconda dell'estensione del dominio nel quale quella formula pretende di valere: il destino individuale, l'intensità del sentimento vitale psichico, la vitalità dell'organismo e, infine, la « vita » come potenza della natura. Corrispondentemente, l'« affermare la vita » può significare l'accettazione del proprio destino, l'intensità di ogni esperienza, la valorizzazione dell'esistenza fisica quale salute, forza e bellezza, lo schierarsi dalla parte delle specie, dei popoli e delle epoche in ascendenza, contro ogni « decadenza », il culto delle personalità superiori quali incarnazioni della

massima potenza di vita. Tutte queste valutazioni in Nietzsche sono in chiave naturalistica solo perché dopo il tramonto di ogni illusione e la svalutazione di tutti gli scopi correnti dell'esistenza, a lui sembrò non restare più che la vita quale valore fondamentale. A questo valore superstite la volontà in cerca di un senso della vita doveva, per così dire, afferrarsi come all'unico punto saldo, e far di esso il criterio di tutti i valori dell'esistenza che così potettero venire nuovamente riconosciuti al titolo di valori subordinati. Senonché in un universo concepito in modo puramente naturalistico il concetto di un « senso della vita » si fa assurdo se vi si associa la posizione di un fine: non esiste uno scopo estraneo al quale la vita serva: così, se un senso in genere deve esserci, essa sola potrà costituirlo. Volendo riprendere il confronto di Nietzsche con Descartes, è una specie di *cogito ergo sum* morale che qui resta: resta il fatto nudo della esistenza propria, oltre a quella di altri esseri viventi, quale unico oggetto di possibile valutazione. Solo che l'essere, o « Io », non viene inteso come un principio intellettuale (*res cogitans*) bensì come un complesso di impulsi e di istinti, vale a dire come una concentrazione individualizzata della volontà di potenza.

Qualora si assuma il punto di vista del puro individualismo associato al motivo etico della fierezza, questo trovare un senso della vita in una affermazione imperativa di essa appare del tutto comprensibile, anzi inevitabile. Per uno spirito capace di fierezza cedere al pessimismo derivante dalle disillusioni dell'impulso edonistico significherebbe invero una cessazione o, almeno, un infiacchimento dell'istinto vitale più elementare e naturale; il pessimismo di chi rinuncia ad un senso del vivere gli apparirebbe poi come una disperata rinuncia al supremo desiderio della vita, come un disorientamento, anzi come una paralisi della più profonda, centrale volontà di una personalità intesa a determinarsi da

sé. In tutte e due queste forme il pessimismo e il conseguente rigetto della vita contradicono il nucleo essenziale di un'anima sovrana, la sua volontà di autoaffermazione. Quella « volontà di vita » impulsiva è pur sempre la *sua* volontà, la principale fra tutte le sue estrinsecazioni vitali. Lasciarsela minare da un destino avverso o da speranze deluse, contraddirla o ritorcerla contro sé stessa tanto da esser spinti a « negarla » equivarrebbe ad un insopportabile esser determinati da qualcosa di esterno o di estraneo.

D'altra parte alla fierezza di quest'anima si confarrebbe ancor meno il restar schiava degli istinti edonistici e dell'impulso naturalistico a vivere. L'unica via d'uscita è affermare liberamente tale impulso, fare di questa affermazione un imperativo innalzando così un fatto di natura, quale è la vita istintiva, al rango di ideale etico. In tal guisa una natura fiera libera la propria facoltà di autodeterminazione dalla costrizione di un impulso naturale insopprimibile, in ciò trovando anzi il senso del suo volere. È una riconciliazione in grande che così si celebra: la riconciliazione fra naturalismo teoretico e « razionalismo etico », una forza di natura andando ora ad assumere un valore etico — e la riconciliazione col destino, il quale perde la sua asprezza e viene trasfigurato: tutto *deve* essere come è, in un estremo potenziamento, e tutto doveva anche essere proprio come è stato. Con ciò la natura fiera assume ogni responsabilità, in un certo modo, per quanto è e fa. Nell'*amor fati* la sovranità del volere celebra il suo trionfo: essa supera la potenza di natura invece di soggiacere ad essa, elevandola alla propria sfera epperò quasi nobilitandola. È il caratteristico modo di Nietzsche di conciliarsi con la vita. Che *questa* « affermazione della vita » sia, nel suo carattere eroico e non edonistico, interiormente più affine e praticamente più vicina alla « negazione » schopenhaueriana che non ad ogni brama di vita dell'uomo istintivo, lo abbiamo già messo in rilievo.

L'ideale che qui Nietzsche ha dinanzi a sé altro non è che *l'armonizzazione dell'istinto naturalistico di vita con una volontà sovrana eticamente orientata*: una giustificazione morale della « vita » mediante la trasfigurazione etico-estetica di essa e, in pari tempo, il suo ancoramento in un'inattaccabile immanenza.

Da qui, l'esigenza di diffondere una luce di bellezza su tutte le cose; da qui il grido di guerra contro tutti i « calunniatori » della vita: da qui, anche, la formula fallace dell'eterno ritorno, cioè l'idea di formare ogni momento della propria vita come se si desiderasse di viverlo sempre di nuovo. L'*amor fati* in Nietzsche non significa dunque mai una ottusa adesione ma implica l'esigenza di far della *propria* vita un'opera d'arte tanto da renderla degna d'essere accettata. *Io* debbo farmi tale da poter trovare che la vita, in ogni sua forma, sia degna di esser vissuta ed amata. Questo è anche il solo senso intelligibile dell'imperativo: « Trasformare la credenza nell' "è così" nella volontà: *"così deve divenire"* » (*W. z. M.*, § 593) ed altresì del volontario assumere la responsabilità per il mondo, implicito nell'*amor fati* — due esigenze, queste, teoreticamente irrealizzabili, che tuttavia sono espressione di uno stato d'animo suscitato facilmente dal carattere incondizionato di una volontà centrale dominatrice. Nietzsche non ha però mai raggiunto una completa chiarezza di idee circa i rapporti fra il punto di vista naturalistico e quello idealistico. Infatti *ogni* esigenza, anche quella indirizzata a sé stessi, in fondo contraddice ogni assenso incondizionato a tutto ciò che esiste.

Dovunque si tratti di affermazione della vita nel senso generale di *amor fati*, l'etica personale di Nietzsche può esser facilmente compresa in base alle caratteristiche della di lui natura. Invece le cose stanno altrimenti quando egli, generalizzando la sua etica personale fino a farne un imperativo universale di civiltà, esige *una trasformazione di tutti*

i valori in funzione della « vita » intesa come un valore sovraordinato e, rifacendosi alla sua metafisica della potenza, fa della pienezza della vita l'unico ideale valido. Che qui si tratterebbe sopratutto di un dato orientamento dei nostri giudizi di valore, è evidente; ma nemmeno così tutto ciò può giustificarsi oggettivamente. L'anzidetta veduta appare fondata solo perché la prosperità fisica va presupposta sia per una formazione ideale della vita del singolo, sia per un modo di presentarsi del mondo d'intorno tale da indurre all'affermazione di esso. Se poi si tratta di una futura, migliore forma dell'umanità, non si può contestare a questa stessa morale un certo aspetto altruistico. Tuttavia anche a prescindere dall'indeterminatezza del concetto di « vita » e dal fatto che naturalisticamente il prender partito per la vita in ascesa contro quella in destino non si giustifica, si può perfino mettere in dubbio se l'apparire e l'esistere della vita in genere sulla terra *debba* esser valutato positivamente. Con la vita è nata anche la coscienza e con questa sono sorti il dolore e la sofferenza, l'imperfezione e l'insoddisfazione, la sciocchezza, il vizio e deviazioni d'ogni genere. La natura ancora inanimata (ci si potrebbe chiedere) non era forse meno tormentata, più innocente, più pura? Solo da un punto di vista estetico — da quello di uno spettatore distaccato che gode del variopinto giuoco delle forme viventi — il fatto « vita » può apparire rallegrante: non da quello di una valutazione etica.

A ciò si aggiunga che quel che Nietzsche aveva propriamente in vista — la massimazione della vita, parallela ad un'alta tensione del sentimento vitale individuale — viene proprio contestato da pessimisti convinti (per es. da Leopardi) e, in realtà, non è cosa possibile a lungo andare. Si potrebbe anzi dire: se l'esistenza delle creature viventi non fosse davvero che un'onda fuggevole nel flusso e riflusso oceanico della volontà di potenza, tante cose esaltate da

Nietzsche in nome della « vita » — la « magnifica animalità », la « baldanza », gli « istinti di conquista », la « divinizzazione delle passioni » e simili — dovrebbero apparire follia pura. Come unica forma ragionevole di vita si raccomanderebbe invece quell'eudemonismo di tipo epicureo che in mite e saggia rassegnazione cerca di render l'esistenza effimera sopportabile e gradevole il più possibile e di aiutare anche altri in tal senso. Se tanti spiriti eletti — partendo da Platone — inclinarono più verso l'ideale ascetico che non verso l'« aurea natura » omerica (*Gen.*, II, 25), ciò non fa forse pensare che per chi abbia lo sguardo acuto e nutra alte esigenze spirituali la ridente superficie delle cose si rivela inconsistente, tanto da spingerlo a cercare appunto una forma di esistenza superiore alla vita in senso fisico? Quanto al maggior valore che ogni uomo sano e naturale attribuisce a ciò che è vivente di contro a ciò che è morto e inanimato, esso non richiede né un mutamento di misure, né un imperativo, né un fondamento speciale, spiegandosi semplicemente con la simpatia che si ha per quel che si sente affine. Pensieri e sentimenti spontanei di tal genere non erano affatto estranei a Nietzsche, ma egli li negò, o ad essi si chiuse, il che prova che il *suo* imperativo « affermare la vita » non derivò dal riconoscimento della vita come un valore superiore ma che, al contrario, fu la sua apoteosi della vita a procedere da quell'imperativo. Non vi è dubbio che a tale riguardo in Nietzsche ebbe una parte importante anche l'aver confuso la « vita » nel senso di un dato destino con la « vita » quale potenza della natura, cosa che non poté non rendere ambigua l'esigenza di « affermare la vita ». La ragione più profonda della sua presa di partito decisamente superpersonale per la vita in genere risiede però nel fatto, che a lui anche in sede *oggettiva* come ultimo oggetto di possibile valore era rimasto il semplice essere di essa, del quale egli definì giustamente il con-

cetto partendo da una generalizzazione delle idee di « vita », di « essere animato », di « voler agire », di « divenire » (*W. z. M.*, §§ 485, 581, 582). Nietzsche con la parola vita » intende effettivamente sempre il reale in genere, non qualcosa di antitetico rispetto alla natura inanimata. Di fronte a questo dato primordiale riprendente l'esistenza e il destino di ognuno, alla sua volontà di valore s'imponeva una decisione ultima: affermare il pessimismo ed il nichilismo etico oppure l'ottimismo etico. Per Nietzsche, qui non c'era da esitare: chi ha trovato un senso della vita adeguato alla propria natura nell'autoaffermazione e nella responsabilità di fronte a sé doveva imporsi anche il dovere di affermare *la realtà come tutto e il tutto così come è.*

Che a tale riguardo la sua debole vitalità dovesse solo significargli uno sprone per dar rilievo proprio alla pienezza della vita, ciò risulta da tutta la sua costituzione spirituale. È assai caratteristica la risposta data da Zarathustra alla sua « selvaggia sapienza » quando questa, irata, gli dice: « Tu vuoi, tu brami, tu ami, e solo per questo tu *lodi* la vita! »: « Nel profondo amo solo la vita — e, in verità, più di tutto quando l'odio! » (*Zar.*, II). Amare la vita perché è dolore e perché la si odia — questa è una perversità senza pari oppure il dettame di un alto dovere: superare perfino quel che in noi più si rivolta, nella coscienza di una superiore necessità interiore. Affermare la vita anche nelle sue forme più repellenti — non vuol forse dire *affermare* ad ogni costo? E ciò significa: lottare per assicurarsi anche di fronte ad una realtà naturalisticamente dissacrata il diritto di porre dei valori, di credere a dei valori e di agire in conformità ad essi. Il verso che Goethe scrisse sul libro degli ospiti del giovane Schopenhauer: « Se vuoi gioire del valor tuo, devi conferire valore al mondo » comprende e spiega la glorificazione nietzschiana della vita. Schopenhauer non aveva potuto seguire quella massima; quanto a Nietzsche, tali parole riflettevano invece un problema di vita della sua esistenza spirituale: erano almeno un postulato e per realizzarlo in tutta la sua esistenza egli combatté le lotte interiori più aspre.

Capitolo settimo

CONSIDERAZIONI FINALI

1 - *Il significato di Nietzsche pel tempo presente*

Nel profondo, Nietzsche era uno spirito dionisiaco che anelava ad una trasfigurazione apollinea. Però il suo intelletto veggente gli impedì ogni fallace soddisfarsi in illusioni seducenti e la sua volontà fiera e sovrana disdegnò ogni fiacco compromesso con la tragicità della vita. Così avvenne che malgrado la sua vera aspirazione egli fu spinto ad affermare il temibile elemento dionisiaco, sia nella natura che nell'anima, e a negare sempre più l'elemento apollineo. Per tal via egli, che per natura era tutto orientato verso il « razionalismo etico » e l'idealismo, divenne un antidealista, un esaltatore dell'istinto, uno scettico e il più radicale di tutti i naturalisti. Uomo spirituale e volitivo ad un tempo, psicologo con una sottile intuizione da poeta non meno che moralista compenetrato dello « spirito della gravità », cioè del senso della profonda serietà della vita, quanto pochi altri dopo di lui, egli fu chiamato a vivere l'urgenza del problema del senso dell'esistenza in tutti i suoi pericoli e le sue spinose complicazioni, a individuarlo in tutti i suoi aspetti e ad indicare anche la via per una soluzione di esso conforme alla sua natura. Se con ciò egli si fece l'interprete dell'aspirazione più profonda del tempo suo, quella soluzione reca però anche le traccie visibili della struttura psichica del suo autore. Essa non ci si presenta come qualcosa di armonico, ma di dilacerato e, a tutta prima, di assai contraddittorio. Presso a singole vedute valide e ad una coerenza inesorabile nei punti decisivi, appaiono dappertutto

tratti violenti ed affermazioni irrazionali — espressioni di una volontà centrale aprentesi sempre di nuovo la via attraverso ogni riflessione teoretica. Quasi tutte le dottrine di questo filosofo contengono tuttavia qualcosa che resiste alla critica, qualora vengano più o meno trasposte di piano. Raccogliendo i risultati della critica e della nostra interpretazione delle singole tesi, restano da considerare brevemente due punti. Il primo è: *l'etica quale scienza che cosa può apprendere da Nietzsche?* Il secondo è: *l'insieme dell'opera della sua vtia quale conquista rappresenta per l'etica personale dell'uomo attuale?* Per rispondere a queste questioni bisogna procedere ad un apprezzamento generale della sua posizione nei riguardi del problema del senso della vita, escludendo quel che vi è di visibilmente insostenibile nella dottrina.

Quando Nietzsche afferma che nel corso del mondo non può scoprirsi né un senso né una finalità e che teoreticamente non può nemmeno giustificarsi una legge morale universalmente impegnativa tale da far nascere quel senso almeno nella sfera umana, egli esprime soltanto la convinzione tacita o esplicitamente professata già da tempo da molti altri. Solo che egli se non ha negato, per lo meno non ha adeguatamente considerato il fatto che la stessa morale convenzionale di un'epoca non è — come egli nel suo razionalismo inclinava a credere — qualcosa di costruito e di mantenuto artificialmente ma il risultato di uno sviluppo e di un adattamento millenari; nel suo contenuto essa è essenzialmente un prodotto naturale che rappresenta la forma di vita relativamente più adeguata ad un dato gruppo umano, forma resasi in un certo grado indipendente dalla sua stessa base religiosa. Perciò non è con un semplice verdetto che si possa negare una morale. Nella sola misura in cui una morale non stia al passo con le esigenze dei tempi, attacchi, come quelli di Nietzsche, sono giustificati.

Questo è effettivamente il caso per la morale « cristiana », che almeno nominalmente è quella dominante. Il motivo etico del timore ancora presente nello stesso ideale ascetico ha perduto la sua forza via via che, almeno per uno sguardo superficiale, la natura si è svestita di ogni elemento misterioso e gli uomini si sono abituati ad assumere come un ordine di dati immutabili, indifferente al loro comportamento morale, quel che prima era apparso retto dalla potenza minacciosa e punitrice di entità superterrene. Il cristianesimo ha potuto frenare ma non arrestare questo rivolgimento. La sua forza non deriva dal motivo della paura, che ha in comune con altre religioni. La sua caratteristica è piuttosto l'aver staccato la morale religiosa dalla sua origine, cioè dal sentimento di paura, e l'aver associato al timor di Dio l'amore quale più alto principio. Così il cristianesimo ha significato soprattutto la sanzione religiosa dell'altruismo. In esso un lato represso e intristitosi della vita dell'anima è stato quasi per la prima volta elevato a valore ideale grazie ad un crisma religioso. Per tutti coloro che in un qualche modo furono ad essa accessibili, la religione dell'amore dovette effettivamente apparire come una rivelazione del loro migliore essere. Ma essa doveva anche perdere la sua originaria attrattiva nella misura in cui, nel complesso, i costumi divennero più miti, meno violenti e, gli animi, più pacifici. Per il singolo, « convertirsi » all'amore può, sì, rappresentare ancor oggi una grande esperienza interiore ma non qualcosa di sconvolgente come, ad esempio, poteva esserlo per l'uomo del primo Medioevo: poiché, se non negli animi, almeno nel giudizio dell'umanità moderna la morale altruistica si è affermata, di contro ad altri orientamenti morali. Gli avvenimenti del presente e del recente passato che tanto sembrano contradire la morale cristiana dell'amore dimostrano solo la scarsa influenza che una dottrina ha sulla volontà degli uomini; ma il fatto che simili avvenimen-

ti siano però quasi da tutti deplorati prova, d'altra parte, che il *giudizio* morale e il corrispondente modo di sentire ne sono rimasti impregiudicati. Se si porta la mente alle vedute degli Antichi circa la guerra, la violenza, la crudeltà, la schiavitù e simili, non si può negare che un certo mutamento non sia avvenuto nella coscienza morale dell'umanità. Però è anche evidente che dando al solo principio dell'amore riilevo e forza, non si poteva render giustizia a tutti i possibili aspetti dell'esperienza umana del valore e che tutto ciò che non si lascia riportare a quel principio doveva essere indebitamente messo in secondo piano. Per le virtù classiche dell'autoaffermazione coraggiosa, dell'autarchia e della libertà interiore dell'individuo, del coraggio di un dubbio incondizionato, della forza, bellezza e sanità del corpo e dell'anima nel cristianesimo non vi è abbastanza spazio; esso non può non considerare tutto ciò come un pericolo, una deviazione, una tentazione, se non addirittura come peccato.

Ora, quando una « morale » perde a poco a poco ciò che in essa appariva evidente in una certa epoca o in certi strati di una civiltà — e questo è il caso per gran parte dell'etica cristiana dell'amore — già per la legge delle alternanze i valori da essa esclusi vengono in primo piano, e tanto più decisamente per quanto più a lungo e radicalmente essi erano stati repressi. La sola *caritas,* oggi non può più costituire un ideale completo per la personalità; una vita morale orientata *unicamente* nel senso di essa apparirebbe incompleta e feminea. L'unilateralezza dell'etica dell'amore costituisce anche il motivo più profondo dell'allontanarsi del tempo presente dalla visione cristiana della vita in genere. La poca attendibilità dei suoi postulati non può esser sfuggita ai più colti fra i primi cristiani, per cui non è il dubbio nei riguardi di essi la causa ultima della « miscredenza » del tempo nostro. La vera ragione del declino di una religione va invece sempre cercata nel fatto, che *essa non è più all'altezza delle esigenze etiche di una data epoca.* Accadde così per la mitologia greca, la cui inadeguatezza rispetto ad una coscienza morale già evoluta fu accusata da un Eraclito e da un Senofane, fino a che essa cessò di avere una qualsiasi risuonanza viva nella stessa coscienza popolare; così accade anche nel cristianesimo del tempo nostro, il quale, in un certo modo, si trova in una fase di transizione, la sua predicazione dell'amore non essendo ancora divenuta superflua mentre essa non soddisfa più sotto ogni riguardo nuovi bisogni morali.

Anche qui Nietzsche ha pronunciato una parola liberatrice. Sia pure assai unilateralmente la sua « transvalutazione» ha riportato i valori dalla sfera cristiana in quella classica, arricchita pel rilievo che solo l'uomo moderno ha dato al diritto della personalità del singolo. Ma come l'amore può scaturire sia da una « forza » che da una « debolezza », solo nel primo caso avendo valore etico, del pari la stessa fierezza può sorgere sia dalla forza di un animo sicuro di sé, coraggioso e dall'alto sentire, sia dalla debolezza propria alla presunzione e alla megalomania. Questa opposizione in fatto di valori corrisponde, in una certa misura, al Nietzsche sano e al Nietzsche malato. In origine si trattò solo del primo orientamento. Come *ethos* naturale dell'anima distinta la stessa morale della fierezza non contraddice necessariamente quella dell'amore — a mostrarcelo è, di nuovo, la persona del nostro filosofo; l'una morale può anzi integrare l'altra e rettificarne l'unilateralezza. Benché a tutta prima presuppongano la relazione ad altro, amore e fierezza hanno in comune il potersi sciogliere da tale relazione e il trasformarsi in atteggiamenti autonomi. Ciò vale per la fierezza ancor più che non per l'amore. E la vera fierezza, che non cerca né ringraziamenti né ricompense, può riprendere in sé anche il vero amore, anzi solo essa può renderlo assoluto — nel senso del detto goethia-

no, che ci riporta a Spinoza:[47] « A te che importa, se io ti amo? »

Nietzsche dovette farsi il critico della precedente morale per creare uno spazio alla sua nuova concezione etica. Questa si distingue dalla morale di vecchio tipo per la consapevolezza di non esser la base bensì l'espressione, il segno o la formulazione di un atteggiamento preesistente nel singolo, dunque pel fatto che per essa il « dovere » procede dall'« essere », e non viceversa. Nel caso di Nietzsche — caso complesso e per questo assai istruttivo per la filosofia morale — l'*essere* era per natura orientato continuamente verso il volere un « tu devi ». E tale era anche il tipo umano che egli sempre presupponeva. Ma questo impulso congenito verso qualcosa di assolutamente valido che fece superare a Nietzsche ogni insidia dello scetticismo si affaccia anche nell'uomo di oggi, allarmato di fronte ad una immagine della natura a cui ogni valore è estraneo e alla prepotenza di una civilizzazione che minaccia di sboccare nell'irrigidimento di un mondo senz'anima — sebbene dell'una e dell'altra solo lui sia il responsabile. Il grande signicato dell'etica nietzschiana risiede appunto nel suo andare incontro a un bisogno del tempo nel postulare nuovamente una *assolutezza* per una creazione individuale dei valori e nel prevenire ogni attacco perché non solo si riesce a conciliarla col modo di considerare il mondo che più ne sembrerebbe la contraddizione — il naturalismo — ma anzi si va a giustificarla proprio per mezzo di esso. La concezione del « devi » che, per essere promanazione dell'*ethos* naturale dell'individuo, a questi deve apparire come cosa ovvia, anzi necessaria, non solo dà il massimo spazio al dispiegamento della coscienza etica del singolo ma fonda anche un concetto completamente nuovo della morale — la morale, come unità di tutte le energie vitali al servigio di una volontà centrale che, se non è necessariamente orientata eticamente, tuttavia può sempre esserlo, come ne fu, in alto grado, il caso per Nietzsche. Questa è la via da lui indicata per fondare, in genere,

una morale — una morale intesa come una esperienza soggettiva e una realtà rigorosamente individuale.

In fatto di filosofia morale il motivo fondamentale di Nietzsche è dunque il concepire la volontà etica come l'impulso naturale di un dato tipo e il giustificarla a questa stregua, ma solo a questa stregua riconoscendola valida. Ciò che per il « razionalismo etico » si presenta come un imperativo morale, dal punto di vista naturalistico riflette l'impulso dominante perché vitalmente più forte, e da quello della metafisica della potenza come una particolare forma della volontà di potenza. In tutti e tre i casi si tratta della stessa cosa: è una *eademque res, sed tribus modis expressa.* Lo scegliere una di queste forme di espressione anziché un'altra dipende dal modo con cui si affronta il problema: dal punto di vista della esperienza soggettiva, della considerazione oggettiva o di una interpretazione generale dell'universo. Delle tre assunzioni, quella in termini di *volontà di potenza* fu, in Nietzsche, la più caratteristica ma anche la più funesta per la sua dottrina. Essi ha più di ogni altra confuso il suo vero pensiero ed è divenuta l'origine di una quantità di equivoci; equivoci, anche di Nietzsche nei riguardi di sé stesso. In fondo, quella stessa idea era stata creata ad immagine del filosofo, come era già avvenuto per l'istintiva « volontà di vivere » schopenhaueriana — ad immagine della *sua* volontà di potenza, il che voleva dire: affermazione *sulla* vita e sul desiderio di felicità, affermazione su sé stesso. Si è che, alla fine, la *potenza del volere* necessaria per tutti questi « superamenti » restò l'unico contenuto per un imperativo etico, al quale egli andò a dare il significato di volontà di potenza: « La mia teoria sarebbe — che la volontà di potenza è la forma affettiva primaria e che tutte le altre forme sono solo estrinsecazioni di essa » (*W. z. M.*, § 688).

La volontà di potenza è indubbiamente una componente della stessa volontà etica, dato che per realizzare un ideale in sé o fuor di sé occorre avere un potere sulla propria vita istin-

tiva o sull'ambiente umano. Ma Nietzsche generalizzando e proiettando un tale potere nei termini di una volontà di potenza cosmica ha spostato tutte le prospettive etico-filosofiche. Una volontà di potenza come scopo a sé stessa è un fenomeno amorale; anche in senso nietzschiano essa è per lo meno una deviazione e si contrappone ad ogni « devi » rivolto a scopi ideali.[48] Far della volontà di valore un caso speciale di siffatta volontà di potenza è cosa in sé contradittoria. Da questa immagine distorta della sua individualità derivano tutti i tratti — estranei alla sua personalità reale — che non rendono Nietzsche simpatico: sopratutto il sembrare che egli *predichi* la volontà di potenza nella forma di una dura spietata lotta dell'uomo contro l'uomo. Ma a rigor di logica ciò in lui sarebbe stato assurdo, quanto lo sarebbe stato, in Schopenhauer, « predicare » la volontà di vivere o, in Darwin, la lotta per l'esistenza. Nietzsche avrebbe potuto solo rilevare questa lotta come un presunto ineliminabile fatto naturale; soggettivamente, furono solo una volontà di coerenza e la durezza continuamente usata verso di sé a fargli accettare perfino le più odiose conseguenze della sua dottrina. Non si nega, con questo, che Nietzsche per supposte ragioni superiori — cioè in vista del principio di selezione — non abbia anche creduto di dover approvare teoricamente questa lotta perfino nelle sue forme peggiori e che specie nell'insano radicalismo dell'ultimo periodo della sua vita non si sia smarrito nei labirinti della sua costruzione sbagliata. Ciò spiega anche i tratti rozzamente naturalistici presentati dalla sua transvalutazione, quando essa investe il dominio etico dove essa dà la precisa impressione di una stranezza. Tuttavia qui l'assunzione, nelle tavole della nuova morale, di valori puramente fisici — come la forza corporea, la bellezza e la salute, la purità di razza e simili — ha un suo significato: è merito di Nietzsche l'aver combattuto un idealismo falso e sensitivo mettendo tutti i mezzi dell'educazione intellettuale e morale al servigio della creazione di un tipo umano superiore.[49] Però Nietzsche si

sbagliò senz'altro quando pensò di poter fondare la sua creazione di valori sulla metafisica della potenza. Col naturalismo teoretico può bensì accordarsi un'etica ma non una morale pratica d'intonazione anti-etica. E ciò talvolta non è sfuggito allo stesso Nietzsche: « Se la donchisciotteria del nostro sentimento di potenza ci si palesa e noi ci destiamo — allora non v'è che da capitolare come Don Chisciotte — che terribile fine! » (*G. A.*, XI, 225). Indubbiamente, egli ha assai sofferto della contradizione da lui creata fra volontà di valore e volontà di potenza, contradizione forse insita nella sua stessa struttura psichica.[50] Ma la vera radice del male fu una falsa interpretazione della sua esperienza più intima e una ambiguità dei concetti, come quella già indicata circa l'idea di « vita ». Basta però aver in vista la genesi della filosofia della volontà di potenza per riconoscere dove è che comincia la deviazione da una via chiaramente segnata e quindi per eliminare la contradizione fondamentale della dottrina nietzschiana. Un'opera grandiosa, come quella di Nietzsche, non deve fallire a causa di un equivoco.

2 - *Il contributo nitzschiano all'etica quale scienza*

Nietzsche visse nella convinzione di aver additato nuove vie alla filosofia morale. Come egli l'intendeva, il problema della morale fu forse formulato nel modo più acconcio nella prefazione della sua « *Genealogia della morale* ». « In quale situazione l'uomo inventò quei giudizi di valore, il bene e il male? *E quale valore hanno essi stessi?* » Con tali parole vengono posti due còmpiti assai diversi, riguardanti l'uno una *psicologia,* l'altro una *assiologia* dei giudizi morali. Per quel che riguarda il primo Nietzsche ha fornito notevoli contributi su varî punti particolari, sebbene un eccesso di acume l'abbia talvolta condotto a spiegazioni artificiose. La sua posizione di fronte al problema assiologico è invece contradittoria fin dal principio. La sua critica dei valori morali dominanti prende le mosse da punti di vista biologici portando ad

un completo relativismo. Invece la nuova morale annunciata voleva essere una morale assoluta. Come teorico della morale Nietzsche era un naturalista e uno scettico; come creatore di una morale egli era invece un razionalista e un idealista orientato in un senso assolutamente positivo. Comporre questi due atteggiamenti fu lo specifico problema di Nietzsche nel campo della filosofia morale. Egli lo risolse svalutando tutti i valori basati sull'autorità e sulle convenzioni, affermando una morale individuale come una forma di vita che, appunto per determinarsi nell'individuo in base ad intima necessità, si presenta come una libera estrinsecazione della sua particolare personalità. Se in una considerazione oggettiva tutti i « valori » divengono dunque semplici fatti psicologici, per chi valuta i fatti — gli orientamenti volitivi fondamentali della propria natura — divengono a loro volta dei valori.

Il tentativo di impostare e pensare fino a fondo i problemi etici nel quadro di un rigoroso naturalismo costituisce già per sé un merito scientifico di Nietzsche. La considerazione naturalistica del mondo essendo infatti, nel posto suo, legittima quanto altre egualmente possibili, e perfino feconda, misurarsi con essa è indispensabile per la stessa filosofia morale. Escluderla significherebbe, per un'etica, dar prova di scarsa fiducia in sé stessi: i valori etici che non sono abbastanza saldi da sfidare *ogni* interpretazione teoretica presentano fin dall'inizio una intima debolezza. Quale idealista etico Nietzsche ha proposto un concetto della morale di una purità, di un rigore e di una grandezza quasi senza precedenti: il concetto di una morale *assoluta* il cui campo è la vita interiore del singolo, lui solo responsabile quanto al contenuto e alle conseguenze di esse. Essa implica un « devi » incondizionato, tanto da distinguersi dall'imperativo categorico kantiano solo per il suo individualismo e il suo fondamento naturalistico. Nella sua unità di libertà e di necessità e nel suo fondo eroico essa ricorda altresì Spinoza. Solo che l'inquieta natura combattiva di Nietzsche non si placò così presto nella calma dell'uomo

che tutto intende, ma lottò incessantemente per sempre nuovi valori onde essa malgrado le sue disarmonie spesso ci è umanamente più vicina della vittoriosa, impassibile sapienza di Spinoza.

Se ogni vera morale va dunque intesa come espressione di una personalità eticamente orientata, è ovvio che l'etica quale scienza non può creare una morale ma deve presupporla come un dato di fatto per poter essa stessa esistere. Per dirla con Hegel, una forma di vita deve divenir vecchia prima che la filosofia morale ne possa dipingere lo squallore. Fra la morale come una realtà soggettivo-personale e ogni pretesa ad una validità universale vi è contradizione. La lunga serie delle morali normative che la storia della filosofia fa sfilare dinanzi ai nostri occhi rimanda, in fondo, ad espressioni dell'*ethos* personale dei corrispondenti filosofi senza aver relazione alcuna con un'etica a carattere scientifico. Il còmpito fondamentale di questa può solo consistere in una esposizione comparata dei varî tipi di morale e in una indagine circa le condizioni generali necessarie a che una morale in genere sia possibile e possa pretendere ad una validità. Elevandosi con questo suo metodo al di là ad ogni morale data o predominante nel tempo e facendone un oggetto della riflessione, essa la sveste del suo carattere assoluto tanto da agire più dissolutivamente che non costruttivamente. La formazione di valori non viene però da ciò turbata, perché essa può riaffermarsi su ogni grado della riflessione e mantenere per il suo creatore o per il suo tempo una validità finché in essa fluisca forza vitale dalle profondità dell'uomo. Dopo di che essa si estinguerà a poco a poco. *La creazione della morale e l'indagine circa la morale sono dunque, nello scopo e nel metodo, cose diverse, che non vanno confuse.* Come nel caso di Nietzsche, esse possono bensì incontrarsi in una stessa persona [51] e, certo, un filosofo del suo tipo, annunciatore di una morale e forgiatore di nuovi valori, può assolvere un còmpito di civiltà di primissimo ordine; ma egli deve anche dire a sé stesso —

e Nietzsche qui non si è fatto illusioni — che, allora, egli parla come uomo, non come scienziato. L'esploratore del mondo della morale deve invece rinunciare a decretare degli imperativi perché con ciò o tradirebbe il metodo della scienza, oppure dovrebbe dissolvere e distruggere con una mano quel che con l'altra appunto costruisce.

Con questo non è detto che a suo modo l'etica scientifica non sia in grado di collaborare alla formazione della morale di una data epoca. Ma questa collaborazione sarà sempre indiretta; ad esempio, consisterà nel formulare concettualmente, con un intelletto preveggente, ciò che albeggia nella coscienza del tempo, sia come germi di nuove valutazioni, sia come istanze contro una morale invecchiata, elevandolo così a chiara coscienza e facendosi essa stessa in tal guisa un araldo del futuro. Essa, naturalmente, potrà anche indicare quanto procede da certi tipi fondamentali di atteggiamento etico partendo dai presupposti psicologici generali dell'umana natura o dedurre certe esigenze sociali per i singoli dalla simbiosi dell'uomo. Con ciò, in alcuni casi, l'etica scientifica potrà esser utile anche per la morale individuale, nel presentare alla volontà etica dell'individuo certe linee d'azione pratica e nel facilitare così la scelta fra varie possibilità. Ma essa non potrà creare la « buona volontà » o farla intendere a colui nel quale essa non sia già presente determinando davvero in costui un nuovo orientamento, perché dipenderà sempre dal singolo, ad esempio, il modo in cui reagirà a chi gli indichi dei doveri sociali; nel migliore dei casi, essa potrà lumeggiare la via lungo la quale il singolo può dare una libera esplicazione alla sua vita. Un altruismo disinteressato non lo si può fondare scientificamente sulla base di esigenze sociali. Perciò le etiche collettivistico-utilitarie in fondo non vanno mai oltre un *do ut des*: esse posson bensì prospettare vantaggi ai singoli o imporre ad essi dei doveri, ma i veri *valori* etici scaturiscono solo dal più intimo della personalità e solo in questo foro interiore viene deciso se quei vantaggi hanno anche un valore

etico. L'etica teoretica è dunque una scienza dei valori etici, non una scienza che determini essa stessa le valutazioni.

3 - *Il contributo all'etica quale arte di vivere*

L'etica nietzschiana non è e non vuol essere un'etica per tutti. Anzi essa non *può* nemmeno volerlo essere perché proprio questo « per tutti » escluderebbe le sue valutazioni individuali e autonome. Quella certa rigida intolleranza che suole esser propria alle morali assolute e in genere a tutte le etiche idealistiche o cripto-idealistiche non manca nemmeno in Nietzsche personalmente — ma nel suo caso ha un correttivo, nel fatto che la base naturalistica dell'etica nietzschiana esclude ogni sanzione metafisica e se dà al singolo il diritto di affermare la propria volontà di valore contro altri modi di valutare, non gli fa però un dovere di costringere o convertire gli altri, anzi gliene contesta teoreticamente la possibilità. Questa etica non lega a nessuna « legge », eccetto che a quella della propria volontà. Per tale ragione essa non rappresenta un pericolo. Infatti per colui che l'accetta perché risponde alla propria natura essa esprime solo una intima necessità, mentre coloro che sono diversamente conformati possono esser cambiati interiormente da essa così poco, quanto da qualsiasi altra dottrina morale. Tuttavia il distacco da tutti i legami tradizionali, specie da quelli religiosi, potrebbe sembrare pericoloso: non vi è dubbio che per molti l'idea di Dio come testimone onniveggente, onnipresente e incorruttibile di ogni più segreto moto dell'anima significhi un forte sostegno morale. Ma anche a prescindere dal fatto che una natura veramente religiosa ed etica non ammetterebbe una simile interpretazione della sua coscienza, il pericolo, se davvero vi fosse, varrebbe solo a render visibile quel che forse esisteva già in forma latente, cioè *la mancanza di una vera moralità*. L'eliminazione di certe idee raffrenatrici (come quella di sanzioni nell'aldilà) potrebbe bensì pregiudicare, in qualche caso, l'agire conforme a certe norme o leggi ma non l'*ethos* individuale di cui, secondo

Nietzsche ed anche secondo Kant, si può parlare solo quando non ci si cura delle conseguenze in questo o nell'altro mondo. Un semplice imbrigliamento per mezzo della paura e della speranza non solo — come l'esperienza lo mostra — non offre nessuna garanzia per un buon comportamento ma imbruttisce anche il volto dell'anima per via dell'intima insincerità che inevitabilmente ne deriva.[52] Solo come un espediente pedagogico per abituare a migliori costumi esso, in condizioni normali, può avere un certo condizionato valore. Del pari, la stessa dottrina della volontà di potenza può servire di maschera ed orpello a certe problematiche tendenze preesistenti ma non generare queste stesse tendenze; al massimo, può lusingare chi le abbia e fornirgli un alibi. Uomini senza scrupoli dominati da un brutale istinto di potenza ve ne sono stati in tutti i tempi, anche in quelli dell'incontrastato dominio nominale della morale cristiana.

L'etica nietzschiana non si rivolge dunque, fin dal principio, che ad un dato tipo di uomo, a un tipo che, come lo stesso Nietzsche, è esposto al pericolo del nichilismo e prova l'angoscia del senza-senso dell'esistenza, non sapendo opporvi che l'*ethos* innato di un elevato sentire. Così essa presuppone una natura che, in un qualche modo, sia già pronta ad accettarla. È poi chiaro che, in genere, una morale dell'individualismo e della fierezza può trovare tipi così predisposti solo negli strati più alti della civiltà d'Occidente. Difatti quanto più il livello della civiltà di un popolo è basso, di tanto più la coscienza collettiva predomina sul senso della personalità — presente solo rudimentalmente nella maggioranza — e di tanto più forte è l'influenza del costume generale. Con l'ampliarsi della coscienza e col liberarsi dal vincolo di abitudini collettive di vita e di pensiero si è già compiuto un grande passo avanti nello sviluppo morale. Solo allora è possibile che, al livello più alto, individui più compiuti si distanzino come personalità dalla comune collettività, sentendosi abbastanza forti per assumere la responsabilità di formulare giudizi di valore indipendenti. E solo quando nel singolo ciò che ha carattere collettivo comincia a passare in secondo piano, il problema del senso della *sua* esistenza, ora rimessa completamente a sé stessa, diviene acuto.

Per un uomo primitivo e perfino per un Orientale la posizione presa da Nietzsche di fronte al problema morale sarebbe incomprensibile. Invece ogni spirito affine a Nietzsche, avente la *sua* stessa specie di fierezza, respingerebbe con sdegno l'idea così diffusa, che gli obblighi etici derivino per l'uomo solo dalla vita in comune con gli altri; anzi una simile idea in fondo egli non potrebbe nemmeno concepirla. Egli vive nella consapevolezza che la sua condotta non cambierebbe nemmeno se si trovasse nella situazione di un Robinson Crosuè; in essa verrebbero meno certi oggetti della sua attività pratica, ma la disposizione d'animo che, nel caso, informerebbe una tale attività sarebbe immutata. Questa disposizione può esser definita come lo stato di chi, in ogni situazione della vita, tende ad una sola cosa: ad esprimere quel che egli è. L'egocentrismo morale nietzschiano, nella sua alta tensione, non risulterebbe scosso nemmeno nel caso del più convinto solipsismo, poiché nulla cambierebbe se gli altri esseri viventi fossero semplici fantasmi e se tutto il mondo d'intorno rappresentasse una semplice illusione, come vuole il solipsismo. Il grande vantaggio di quest'etica è che, per spostare il centro nell'esperienza vissuta dal singolo, essa è al riparo da ogni attacco dello scetticismo anche in sede di teoria del conoscere: perché un'etica che anche in questo campo non restasse salda è e sarà sempre solo una « facciata ». Non tutte le volontà dirette nel senso anzidetto possono tuttavia essere all'altezza di quel che l'etica personale nietzschiana richiede. Il capovolgimento attivo del negativo nel positivo, la trasmutazione di impulsi naturalistici in fini razionali del volere, il mantenimento di illusioni riconosciute come tali, i continui « superamenti » inerenti all'assumere quanto ci è più contrario, infine lo stesso sorpassamento del mondo privo di

senso mediante la libera decisione di dare perfino in esso un valore alla vita — tutto questo acrobatismo del sentire e del volere, che Nietzsche richiese a sé stesso, può esser solo cosa di un artista della vita, e di un artista di classe. Non è certo una via che tutti possano percorrere, come lo prova il fatto che finora il senso di essa non è stato nemmeno ben capito.

L'etica nietzschiana non ha elaborato una dottrina dei doveri, anzi essa non dà nemmeno una risposta diretta alla domanda kantiana: *Che cosa dobbiamo fare?,* che di solito costituisce l'oggetto principale delle indagini etiche. Il suo contributo per un orientamento concreto della vita sembra dunque essere esiguo. Si è che essa presuppone in coloro ai quali si rivolge un così sicuro istinto, da far apparire evidente un modo di comportarsi in ogni situazione della vita. Essa ci pone di fronte ad una *forma ideale di vita* che come l'ideale spinoziano del sapiente può bensì valere come esempio e modello ma non può essere imposta a nessuno. L'unico imperativo valido per ognuno da trarre da questa etica è: « Divieni quel che sei! » — « Abbi coraggio di esser te stesso! » L'elemento imperativo, che non manca all'etica nietzschiana e che ne fa, seppure in un senso nuovo, una « morale », sta dunque nel chiedere di far di sé stessi l'oggetto di un imperativo. Ma ciò, di nuovo, ha come tacito presupposto che nel singolo certe direzioni fondamentali del valore siano congenite o attendano solo d'esser svegliate, direzioni suscettibili ad esser poste come *valori* di là da quanto in lui vi è di troppo umano e che nell'incondizionatezza di una tale posizione possono essere liberate da ogni scoria individuale. Il contenuto del nuovo imperativo si esaurisce quindi nella formazione assoluta di un ideale in quanto tale e nella dedizione senza riserve ai valori ideali che ne derivano: dunque nell'esigenza di identificare « sé », cioè la propria volontà razionale, coi valori scaturenti dal più profondo della propria personalità e di farli trionfare su ogni tendenza edonistica e su ogni legge che tenda a snaturarci. Di conseguenza, l'idea della nuova mo-

rale per quel che riguarda il problema generale del superamento del nichilismo è che la vita acquista un senso e un valore solo per colui che sa trarre un imperativo dalle profondità della propria individualità. Volendo condensare l'etica nietzschiana in una breve formula, nessuna è più adatta di quella costituita dalle parole ciceroniane (*Tusc.,* II, 22): « *Totum in eo est, ut tibi imperes* » — tutto quel che importa è che tu sappia fare di qualcosa un imperativo per te stesso. Queste parole compendiano ciò che vi è di più propriamente « morale » nella nuova morale del grande immoralista.

In sede pratica l'etica nietzschiana offre perciò solo un principio *formale,* il quale non può concretizzarsi che attraverso libere posizioni di valori da parte del singolo. Intesa nel modo giusto essa lascia un ampio margine ad ogni specie di estrinsecazioni etico-pratiche della vita sempreché le esigenze formali di un *ethos* individuale siano soddisfatte: ad un agire altruistico così come ad un agire secondo la coscienza del dovere o per un ideale di bellezza. Ciò che distingue la morale nietzschiana dalle altre non è la direzione del fare, ma il senso di esso e l'ultimo suo movente. Nel caso di Nietzsche quale *persona* questo movente ultimo è stato sempre l'elevato sentire di un'anima fiera. Solo le azioni che derivano da tale sentire hanno il crisma di un *ethos* superiore. Una volta fissata tale premessa, le azioni più diverse possono venire però sanzionate dalla nuova morale. Benché Nietzsche non volle affatto riconoscerlo, nella sua essenza essa è affine sopratutto all'etica kantiana del dovere; solo che il senso del dovere qui non scaturisce dal riconoscimento di una legge universale bensì dalla fedeltà a sé stessi: « Noi immoralisti — anche noi siamo "uomini del dovere": però di un dovere che ci diamo da noi stessi e creiamo dal nostro interno » (*Jens.,* 226). In questo impegno di fronte a sé possono anche essere ripresi certi scopi etico-sociali. Il « radicalismo aristocratico » nietzschiano (come Georg Brandes chiamava, con grande gradimento di

Nietzsche, la morale della distinzione) sembra escludere ogni adesione diretta a finalità sociali, e varie dure parole del nostro filosofo sembrano confermarlo. Ma, di fatto, solo ogni livellamento dal basso è inconciliabile con esso, il livellamento che suole aver radice nell'odio per tutto ciò che è superiore e, alla fine, nella pura invidia — il meno distinto fra tutti i sentimenti; la giustizia sociale e l'aiuto sociale quale « virtù donatrice » di chi è pronto a fare del suo meglio per quanti lo chiedano, non ne sono invece esclusi.

L'errore più funesto di Nietzsche dell'ultimo periodo, rappresentante quasi un tradimento di fronte a sé stesso, fu tuttavia il credere, in base ad una concezione naturalisticamente primitivizzata della vita, che il consacrarsi a scopi superindividuali allontani dalla vita e ne pregiudichi la pienezza, mentre solo allora si può dare all'esistenza un contenuto ricco, veramente degno di esser vissuto, senza il quale essa decadrebbe in qualcosa di affatto animale. Devesi però riconoscere che *ogni buona qualità può prosperare solo sulla base di quel sentimento centrale nietzschiano di coraggiosa affermazione della vita e di sé stessi* — si tratti della ricerca della verità, di tendenza alla perfezione, di *caritas,* di eudemonismo sociale e di quanto altro si voglia: tutto ciò in una morale traente la sua forza da una inflessibile volontà centrale della personalità, trovando una base ben più salda che in qualsiasi finalità posta da una legge esteriore. Le esigenze di questa morale sono però più rigide di quelle di qualsiasi altra, non esclusa la morale kantiana. Con la fiera rinuncia non solo ad ogni prospettiva oltremondana ma anche a ogni ricompensa terrena, con la sua indifferenza di fronte allo stesso successo dell'azione, essa addita un'aspra via di formazione etica della vita, ma porta anche l'elemento etico in una sfera di estrema purità e di elevatezza.

Per quel che dunque riguarda l'agire, la nuova morale ammette ogni specie di attività che sia scelta e voluta solo

per sé stessa, per un intimo impulso e una interna necessità, senza curarsi del bene e del male, di sé e, eventualmente, anche degli altri. Ciò non esclude, anzi comporta, che si contestino o si approvino certi modi d'agire, che in altri tempi e da altri uomini furono valutati in modo opposto. Ma in fondo tutta questa nuova morale è rivolta meno all'*agire* che non all'*essere.* È ad una certa maniera di esser uomo che i suoi valori si appuntano. Il superuomo inteso come una forma della vita umana trascendente le possibilità attuali di essa, è la loro espressione più concreta. *Il superuomo è il simbolo più tangibile della nuova morale.* Come si è già rilevato, questo simbolo in Nietzsche si presenta in due forme: in quella di una futura forma evolutiva dell'umanità e in quella di un singolo caso felice. La seconda forma ha un valore quasi nullo quale fattore morale praticamente formatore perché qui coloro che non sono superuomini possono far solo da sfondo passivo alla grande individualità, sì che da essi al massimo si può richiedere la capacità di una ammirazione senza invidia e di una subordinazione, cose poco atte a soddisfare chi abbia alte esigenze etiche. Invece nella prima forma quel simbolo contiene indubbiamente una grande forza ideale formatrice, a condizione che lo si stacchi dal concetto, per lo meno problematico, di una « cultura » programmata della razza su base biologica. Allora resta solo l'idea di un tipo umano superiore, di là dall'uomo attuale. Peraltro, un più alto tipo umano è stato in fondo sempre considerato. Ogni etica conosce un proprio tipo di compimento superumano nella forma del saggio perfetto o del santo perfetto o dell'eroe perfetto, e chiunque pone valori etici vorrebbe che un'umanità futura rassomigli a questo modello.

Ciò che in Nietzsche vi è di specifico a tale riguardo è il suo collocare, in via di principio, nel futuro un tale stato di perfezione e di non considerarlo per l'uo-

mo attuale. Che questi rinunci ai propri interessi immediati e trovi un contenuto ideale della vita nel collaborare all'avvento del superuomo, è però cosa che presuppone non solo un grande altruismo ma anche una dignità del fine da perseguire: la figura del superuomo deve essere tale da suscitare un durevole entusiasmo. In altri termini: non sarà il superuomo, come indeterminata speranza di un futuro umano a giustificare la nostra esistenza ma sarà un certo gruppo di qualità, già visibili nell'uomo attuale e in sé valide, a giustificare il superuomo e l'aspirazione ad esso. Ciò che Nietzsche dice su questo punto importante non va però oltre vaghe generalità; teoreticamente in fondo resta solo l'idea che il superuomo deve superare l'uomo quanto a *potenza.*[82]. Ma in sé stessa la potenza è qualcosa di affatto quantitativo, che fa sempre sorgere la domanda: potenza, per fare che cosa? In realtà, in Nietzsche si incrociano tre definizioni di una superiore potenza: *ciò che è potente fisicamente* (sanità, robustezza, sicurezza degli istinti), *la potenza del volere* (fierezza, drittura, rigore, durezza, inflessibilità) e, infine, *la forza dello spirito* (lo « spirito libero »). Sarebbe ingenuo credere che in via naturale e normale queste tre specie di « potenza » si presentino sempre unite. Al contrario: l'ipertrofia di un aspetto di solito si unisce al difetto di uno degli altri. La loro riunione in un individuo, che significherebbe davvero un « massimo » di vita specie come esperienza soggettiva, può dunque valere solo come una *esigenza,* come l'*ideale* di una umanità integrata ed armonica, attualmente realizzabile solo approssimativamente. Se si prescinde dall'impoverimento che questo concetto di un uomo ideale ha subìto per effetto di una « morale dei signori » che non comprese sé stessa e se si vuole ricostruire questa figura quale effettivamente si presentò allo spirito di Nietzsche nei tempi migliori, si ha, ad un dipresso, la seguente forma di vita: il superuomo è il vero uomo nobile: di forte volontà, audace ed inflessibile, di un sentire elevato, generoso e capace di rispetto per sé stesso; conosce una gioia pura e libera per i sensi, la bellezza e la forza del corpo; è buono non per fiacchezza ma per traboccanza di forza; anche nel campo del conoscere si pone senza paura di fronte al mondo, libero dal vincolo di ogni pregiudizio e di ogni desiderio; sa affrontare il dubbio e l'incertezza senza cercar di evadere in soluzioni affrettate; prende su sé il proprio destino senza timore né esitazione perché sia la tendenza egoistica a vivere in ottusi piaceri, sia la negazione ascetica della vita gli sono lontani; sta di là dai valori tradizionali di bene e di male, si dà da sé una legge e determina da sé ciò che gli deve significare il bene o il male; è signore dei propri impulsi e delle proprie passioni, anche della pietà quando essa è incompatibile con un superiore senso del dovere e della responsabilità; in qualsiasi situazione si mantiene fedele a sé stesso e sa anche sopportare l'idea che la vicenda del mondo sia priva di senso, perché si sente abbastanza forte da opporre la sua inflessibile volontà di autoaffermazione ad ogni insidia della riflessione.

Questa è, invero, una immagine alla quale si può solo assentire. Per attraente che essa sia, la questione circa il modo di giustificare oggettivamente la scelta delle qualità ora accennate non è però risolta. Razionalmente, ad essa non si può dare una risposta esauriente, così poco del resto, quanto la si può dare al problema della giustificazione rigorosa del contenuto di qualsiasi altra morale. Nello stesso caso delle morali altruistiche in fondo si può sempre chiedere perché il sentire altruistico debba avere la priorità rispetto a quello egoistico. Le giustificazioni teonome e utilitaristiche vanno solo a spostare il problema dato che le une debbono rifarsi alla volontà di Dio e che altre presuppongono che esista già un interesse pel bene comune. Che perfino

l'edonismo non possa rivendicare una base inconfutabile, lo dimostra la possibilità di concezioni ascetiche ed eroiche della vita. Per la stessa norma nietzschiana di propiziare la vita la difficoltà non è diversa — ci si può chiedere perché proprio *questa* forma del superuomo debba apparire essa sola desiderabile, dato che oggettivamente, da un punto di vista naturalistico estraneo ai valori, essa non ha nulla in più di un'altra forma di vita. Questa definizione di un tipo ideale deriva dunque da un modo di valutare del filosofo che razionalmente non si giustifica, che può esercitare un'attrazione su spiriti congeniali e forse servire per un lontano futuro, senza avere, in fondo, di fronte ad altri ideali (p. es. a quello ascetico medievale) nulla da rivendicare.

Per la *nostra* valutazione, però non vi è dubbio. L'ideale di Nietzsche è quello del tempo nostro, il quale saluta lo svincolarsi di forze che cominciavano ad intristire sotto una coercizione secolare e la cultura delle quali promette di soddisfare le aspirazioni, la volontà e l'impulso all'azione che lo caratterizzano. Si finirebbe però in un dogmatismo se, in base a considerazioni del genere, si ammettesse solo quel modo di valutare. Lo stesso superuomo non rappresenta che un ideale formale: *un còmpito, non solo quanto alla sua realizzazione ma anche quanto al suo concetto*. Il suo valore consiste soprattutto nell'incitare ad una revisione di tutti i valori vigenti: a vedere se essi sostengono la prova del fuoco di esser riconosciuti degni di esser mantenuti e potenziati per qualsiasi tempo a venire. A ciò esorta tutta la dottrina di Nietzsche. Il vero, più profondo senso del « superuomo » sta nel suo essere una idea in cui si possono riunire tutti i tratti che secondo il carattere e i bisogni di una data epoca sembrano validi e degni di esser conservati e sviluppati. Anche se la scelta di tali tratti potrà mutare col tempo l'essenziale è però *che l'uomo attuale ponga al disopra di sé una tale immagine ideale di una umanità superiore e consacri la propria vita alla realizzazione di essa, possibilmente già in sé medesimo*.

Ma ciò, in fondo, altro non vuol dire che nella lotta fra l'individualismo pratico e le conseguenze pratiche di quel naturalismo teorico che distrugge ogni valore perché il concetto di valore esula del tutto da esso, la volontà di valore riporta la vittoria. Questa vittoria non è conseguita nel foro pubblico della scienza bensì nella più intima esperienza del singolo. Infatti l'idealismo etico almeno nella forma assoluta che si trova in Nietzsche non può avere una giustificazione teoretica. Nietzsche quale teorico e critico della morale ha spesso pronunciato aspre parole contro ogni « idealismo », eppure, in un certo modo, l'idealismo etico è l'ultima sua parola, come già fu la sua prima parola nell'imperativo categorico dell'affermazione della vita. Tutte le sue critiche colpiscono solo il basamento illusorio di un idealismo che per l'uomo libero si rende superfluo. Per colui che con tutta la sua anima cerca un nuovo senso della vita, qui non vi è scelta. Chi non ha la forza di riaffermare la propria volontà di valore contro ogni nichilismo ma mantiene questo nichilismo in una qualche sua veduta teorica circa il mondo vedrà svanire lentamente ma fatalmente ogni valore ed ogni fine dell'esistenza in sèguito a ricorrenti critiche scettiche. Il credere nell'incondizionatezza delle loro valutazioni è stato sempre il contrassegno di forti individualità e di epoche piene di vitalità, come, per converso, il prevalere di idee scettiche e relativistiche non solo nel campo del pensiero ma anche in quello del volere è stato sempre un sintomo di « decadenza » e di infiacchimento. Le epoche giovani sanno difendersi facilmente da questo pericolo intellettuale già per il fatto che in esse il pensiero non è ancora molto sviluppato e non ha ancora molta forza. Conservare o riconquistare al vertice di una civiltà la originarietà e sicurezza della volontà che pone i valori, significa per

ognuno un atto etico. Chi può dire di sé stesso, come lo Zarathustra nietzschiano: « Sì, qualcosa di non superabile, di non seppellibile esiste in me, qualcosa che fa saltare le rocce: si chiama *la mia volontà*. Silenziosa ed immutata essa avanza attraverso gli anni » (*Zar.*, II), quegli potrà esser da tanto. Incitare a ciò, esigere ciò, è quel che di più importante presenta la dottrina nietzschiana anche pel tempo nostro.

Compresa nel suo vero spirito, questa dottrina ha dunque solo trasportato dal cielo in terra l'idea fondamentale di Platone, che *il valore è superiore all'essere*, traducendola in una vivente volontà di potenza. Ma appunto per questo essa malgrado tutto porta di là dalla pura immanenza. Su tutti gli uomini e i superuomini un giorno con la fine del nostro pianeta o, ancor prima, con l'estinguersi della vita, si poserà il velo del passato e dell'oblio. Solo il superuomo ideale *in noi*, la volontà del valore in sé e per sé, staccata da ogni illusione e purificata da ogni motivo edonistico, porta di là dal mondo della contingenza, dal mondo fenomenico perché da questo mondo non può esser dedotta ma ha radice nelle profondità metafisiche dell'essere. Allo stesso Nietzsche queste prospettive metafisiche non erano del tutto estranee. Esse riecheggiano sia nella dottrina dei ricorsi col risalto simbolico dato al valore eterno di ogni momento vissuto, sia nell'idea del « grande intelletto » nell'uomo — ma in un tono minore, abbastanza indeciso e confuso. Però rinunciare a tali prospettive senza né escluderle né senza lasciarsi sviare costituisce, nietzschianamente, la perfezione etica.

4 - *Nietzsche e Kant*

Come conclusione, potranno servire alcune considerazioni sulle relazioni fra Nietzsche e Kant.

Nietzsche è stato ingiusto verso Kant più che verso qualsiasi altro grande pensatore. Egli in lui ha visto solo il moralista di vecchio tipo, il « fantasticatore del sentimento di dovere », il « fanatico della morale », il « cristiano insidioso », il « maggiore degli storpi del concetto », il « Cinese di Königsberg ». Proprio qui si rivela la fallacia del metodo nietzschiano di intendere e valutare un sistema senza troppo riflettere, partendo soprattutto dalla psicologia del creatore di esso. A Nietzsche quale psicologo era preclusa la comprensione di una data personalità quando questa divergeva dalla sua natura per alcuni tratti intrinseci ma non essenziali. D'altra parte egli era tale che anche nell'opera di uno spirito affine il suo acume avrebbe saputo sempre trovare elementi antitetici, tanto da non esser giusto nemmeno con lui. Nel caso di Kant si trattava poi di un pensatore che infuse bensì nella sua opera quel che di grande vi era nella sua perosnalità ma che, per un naturale istinto di difesa, nascose quasi tale grandezza dietro la forma esteriore dell'opera stessa, tanto che non si può capire completamente né l'opera partendo dall'uomo, né l'uomo partendo dall'opera; solo col considerarne i rapporti reciproci l'una e l'altro vengono nella loro vera luce. Per queste ragioni, e ancor più per la diversità di tutto lo *stile* delle loro personalità, era quasi inevitabile che Nietzsche dovesse disconoscere gli aspetti più profondi e essenziali della figura di Kant. Si confronti il suo piacere per l'avventura spirituale, la sua temerità intellettuale non indietreggiante dinanzi a nulla, il carattere contrastante e diseguale dei suoi impulsi mentali con l'andamento sicuro e sistematico del pensiero di Kant e con la timorosa ripugnanza di questi ad allontanarsi più di quanto fosse strettamente necessario dalle idee scientifiche, morali e religiose del tempo suo: allora si capirà subito che doveva sorgere una precisa opposizione già per l'*habitus* teoretico dei due pensatori. A ciò si ag-

giunga che i tratti semplici e grandi del carattere del filosofo di Königsberg — così diversi dalla complicatissima natura di Nietzsche — non appaiono direttamente nella sua opera perché resi quasi irriconoscibili dalla forma aggrovigliata di esposizione dovuta sia alla tradizione filosofica di quel tempo, sia alla coscienziosità ultrasensitiva di Kant. Così Nietzsche di Kant vide solo il lato più esteriore: il metodo scolasticizzante e la concordanza — in fondo, del tutto estrinseca — con le concezioni morali predominanti. È certo, del resto, che a Kant non sarebbe accaduto diversamente se egli avesse dovuto giudicare Nietzsche. La sua piana probità si sarebbe sentita urtata dalla forma sfavillante e brillante dello stile di Nietzsche — quanto il suo rigore e la sua sistematicità di scienziato lo sarebbero state dalle scarse « prove » di certe affermazioni audaci spesso fatte di passata e spesso associate perfino ad ironia o a lirismo dell'altro pensatore. Kant avrebbe disconosciuto la profonda serietà che in fondo compenetrava questa natura di lottatore, quanto Nietzsche non ha visto la grandezza e l'elemento eroico propri, malgrado tutto, allo spirito di Kant. È quasi inevitabile che due spiriti siffatti non si comprendano.

Tanto più è quindi significativo che ciò malgrado fra i due pensatori esista una corrispondenza in punti assai importanti. Che Kant concordi con Nietzsche nel ritenere che la concezione pessimistica serva da sprone per lo sviluppo della civiltà, è stato spesso rilevato. « Senza quelle tendenze in sé stesse poco amabili (ambizione, brama di dominio, cupidigia)..., in una vita pastorale arcadica presso a una perfetta armonia, a sobrietà e ad amore reciproco tutte le doti sarebbero rimaste eternamente allo stato embrionale; uomini buoni come le pecore che essi conducono al pascolo non saprebbero dare alla loro esistenza un valore assai più alto di quello che ha il loro bestiame domestico... Si ringrazi

dunque la natura per la discordia, la vanità incitante alla competizione, per l'insaziabile brama di possesso ed anche di dominio! Senza di esse ogni più alta qualità naturale resterebbe eternamente a dormire e non giungerebbe a svilupparsi nell'umanità ». In sèguito, Kant doveva limitare sensibilmente questa veduta.[53] Però egli non lasciò mai che le sue valutazioni morali subissero l'influenza di questo sfondo oscuro del progresso umano.

Ora, in Nietzsche la stessa veduta contribuì bensì a farlo dubitare della effettiva efficacia della morale convenzionale e a fargliela apparire illusoria; ma la sua morale personale della distinzione ne restò influenzata così poco come in Kant, anzi in alcuni punti essenziali andò a contraddirla. La stessa idea di un intervento programmato per l'evoluzione dell'umanità è ritrovabile in Kant, anche se egli non approvava « ciò che procede da vuoti desideri e da nostalgie per una perfezione irraggiungibile ».[54]

Ma più che non lo siano queste concordanze accidentali secondarie è importante l'affinità interna del lato più essenziale delle due dottrine: *la fondazione della vera morale sulla volontà autonoma della personalità etica.* « Il « determinati da te stesso » in cui Schiller vide giustamente il più profondo contenuto della filosofia morale kantiana (lettera a Körner del 1793), è anche la parola d'ordine di Nietzsche. « Moralità » significa, per Kant, libertà che ci si conquista da sé stessi, obbedienza volontaria ad una legge data da sé stessi e sanzionata dalla ragione. Nietzsche, quando in tutto ciò vede solo la *sottomissione* alla legge della ragione, da lui interpretata come l'espressione di un sentire da schiavi (*Jens.,* 187), disconosce interamente la nobile fierezza da cui scaturisce questa sottomissione e il sentimento eroico presupposto dall'autonomia del volere nel suo disprezzo per tutti i moventi eteronomi, si tratti di imposizioni (e tali sono anche gli imperativi morali se posti da autorità

esterne), di paura per gli uomini, di considerazioni utilitaristiche o, infine, di impulsi legati al piacere e al dolore. E se per Nietzsche « l'*individuo sovrano,* simile solo a sé stesso e distaccato dalla morale del costume, l'individuo autonomo supermorale » (*Gen.,* II, 2) sta di là dalla morale nel senso ordinario perché « autonomo » e « morale » si escludono a vicenda, anche qui vi è una concordanza con la veduta di Kant in quanto per lo stesso Kant il vero *ethos* trae origine da una autodeterminazione ed è in contrasto coi vincoli imposti da un « costume » convenzionale. Ad entrambi è comune il riconoscimento del carattere *assoluto* del dovere di fronte a sé stessi, come espressione di una volontà etica centrale non deducibile da altro; comune è anche il carattere *formale* della loro etica; comune è, infine, l'*anti-edonismo* che rifiuta di associare le esigenze avanzate verso sé stessi alle lusinghe del desiderio egoistico di felicità. Se per Kant « personalità » significa « libertà e indipendenza dal determinismo dell'intera natura »,[55] anche Nietzsche rivendica per l'ideale dell'uomo soggetto solo alla propria volontà creatrice di valori questa indipendenza dalla vita naturalistica. Come Kant, egli conosce un « male radicale »: l'inclinazione ad invertire i motivi trasportandoli dalla sfera delle valutazioni eroiche in quella delle valutazioni edonistiche. Se, infine, Kant dice che « la felicità, propriamente, non consiste nella massima somma di piacere ma nella gioia di chi si appaga della coscienza del potere che ha in sé »,[56] questa stessa è l'unica specie di felicità da Nietzsche conosciuta e riconosciuta.

Indicando come norma il rispetto di sé, il dovere di tutelare il proprio diritto, la propria dignità e, per estensione, la dignità umana in genere, anche nell'etica di Kant il motivo della fierezza appare essere predominante. Che in essa, per via di un tratto di pavido ritegno (da considerarsi come un aspetto negativo del carattere di Kant), agisca anche il

motivo del timore, lo si è in precedenza rilevato. Esso si palesa nello stesso fatto, che Kant credette di doversi coprire dappertutto con la « necessità » e la « validità universale » dei suoi principii. Anche la legge kantiana del costume ha questi tratti, distinguendosi nettamente dalla concezione nietzschiana che tanto rilievo dà all'elemento individuale della legge etica essenziale del singolo. Entrambi sono, in un certo senso, degli aprioristi della morale: ma Nietzsche è un apriorista *individualista,* mentre Kant è un apriorista *universalista.* Perciò la posizione dei valori ha, in Kant, qualcosa di non personale (tratto, questo, che culmina nell'interpretazione, del resto fittizia, dei nostri doveri come precetti divini), così come ad essa, per via della deduzione di detti doveri da una legge della « ragione », è proprio un forte momento intellettualistico mentre per Nietzsche le valutazioni esprimono quel che nell'uomo vi è di più personale ed hanno un fondamento emotivo. Proprio per questo anche il rigetto da parte di entrambi dell'edonismo ha una diversa colorazione. Mentre nell'etica kantiana a contrapporsi agli istinti edonistici sono dei *giudizi* morali freddi e staccati da ogni impulso, in Nietzsche fa da centro l'intensa *esperienza* di valori indipendenti dal piacere. D'altra parte la morale individualistica nietzschiana non è quella di un autodeterminarsi a piacere ma postula l'impegnarsi in base alla legge di una data costituzione psico-fisica, che a sua volta può valere come l'espressione fenomenica di un principio a suo modo trascendente — il « grande intelletto » del corpo — per cui il contrasto con la posizione kantiana appare riguardare le denominazioni più che non l'essenza. I due filosofi in fondo intendono la stessa cosa: il vincolo che l'arbitrio individuale ha da subire da parte di valori e di punti di vista superpersonali, per quanto scaturenti dal Se più profondo.

Nell'etica kantiana l'elemento imperativo sta però in ri-

salto più che non in Nietzsche perché data la pretesa ad una validità universale essa è orientata fin da principio verso un « devi » che l'individualismo nietzschiano non riconosce e sostituisce con un « voglio ». Ma per Kant lo stato « morale » legato ad un dovere imperativo è un grado intermedio fra lo stato submorale di una vita naturalistica sfrenata e lo stato supermorale di una perfetta unità di inclinazione e norma interiore. Per il superuomo quale avrebbe potuto concepirlo, anche Kant avrebbe ritenuto superflua qualsiasi « morale ». D'altra parte, per Nietzsche l'« io voglio » in fondo è solo una espressione idealizzata e quasi eufemistica per quel che io secondo il mio volere *debbo* essere: perfino uno Zarathustra non può trovarsi sempre così all'altezza di sé stesso che la sua volontà in certi casi non gli debba divenire un imperativo e quando parla ad altri egli non può non presentare lo stile del suo essere come l'unica norma valida. Tutta la sua predicazione altro non è che un grande imperativo da lui decretato per l'umanità. Il difetto di Nietzsche è che egli, preoccupato soprattutto di spazzar via vincoli e impedimenti, non ha sempre messo sufficientemente in risalto l'opposizione fondamentale fra gli impulsi indifferenti di fronte a ogni valore e la volontà che pone i valori, e con essi anche una norma; nell'ultimo periodo egli purtroppo ha anzi disconosciuto questa antitesi che pure determina dal profondo tutta la morale da lui annunciata. Un merito di questa è invece da vedersi nel fatto che laddove Kant lascia in fondo irrisolta la contradizione fra la libertà esistente sul piano dell'Io superiore e la necessità che vige sul piano naturalistico, Nietzsche presenta la volontà etica centrale come l'espressione necessaria — ma soggettivamente necessaria e ad un tempo libera — di un dato tipo naturale rendendola così invulnerabile di contro agli attacchi dello scetticismo più di quanto lo poté la filosofia puramente idealistica di Kant. Così anche l'imperativo

è stato portato da Nietzsche, per così dire, dal cielo sulla terra.

Di un principio morale formale, quindi generale, possono appagarsi solo coloro che per natura si sentono ben sicuri circa la via da seguire. Ciò fu il caso per Kant in assai maggior misura che non per Nietzsche già per il fatto che Kant, in genere, approvava il contenuto della morale del tempo e poteva dunque assumerlo nel suo sistema, mentre Nietzsche pur essendo, in sé e per sé, una natura non meno morale di Kant ha negato quel contenuto e come stimolo per un superiore sviluppo ha sentito il piacere per il « male » — il quale, in lui, altro non voleva dire se non la gioia di contradire e respingere tutto ciò che di non voluto cerca di imporsi all'individuo. Ecco perché Kant sembra un *conservatore* e Nietzsche, invece, un *rivoluzionario.* In realtà nel campo dello spirito Kant non fu meno rivoluzionario, e in condizioni assai più difficili. La sua critica ha abbattuto tutto ciò a cui, nel suo tempo, i supremi valori della vita usavano appoggiarsi: la conoscenza certa del mondo, l'etica basata sulla metafisica, la religione fondata sulla rivelazione e la dialettica. L'ultima parola di Kant è, per così dire, la « realtà logica in sé stessa » e la « realtà morale in sé stessa», entrambe staccate da ogni sostegno e vincolo esteriore, anzi perfino dai loro fondamenti psicologici che sarebbero da comprendersi essi stessi solo mediante quelle realtà. Il risultato della filosofia kantiana, pericoloso nella sua arditezza pei suoi contemporanei, è pertanto la libera autoaffermazione dell'uomo come personalità « razionale » grazie al solo « poter su di sé » in lui latente. Rettamente inteso, il risultato ultimo del pensiero di Nietzsche non è diverso. Malgrado le sue negazioni teoriche, egli in pratica si è tenuto fermo alla realtà logica e morale: alla prima, perché come pensatore non poteva fare altrimenti; alla seconda, in qualità di creatore della sua morale assoluta.

E ciò che mise Kant in grado di compiere il grande passo verso l'autoemancipazione — il coraggio e l'onestà spirituale e la severa disciplina del volere — erano virtù innate in Nietzsche e da lui considerate sacre. Ma se dei due Kant fu, come pensatore, incomparabilmente più profondo e acuto, Nietzsche come uomo è incomparabilmente più interessante. Infatti ciò che, invisibile per il lettore, può essersi affacciato nel profondo dell'anima di Kant quando, sotto la forza inesorabile della sua critica, egli vide svanire il sostegno metafisico-religioso di quel che per lui era la cosa suprema, la coscienza morale — il trepido sentimento, cioè, di chi è rimesso solo a sé stesso tanto da avere una suprema responsabilità in ogni sua decisione, — ciò in Nietzsche si presenta chiaramente al nostro sguardo. Questa lotta di un'anima dall'alto sentire in un mondo sdivinizzato, questo adergersi prometeico di una inflessibile volontà di valore presso ad una tenebrosa visione della realtà, visione intrepidamente mantenuta — questo spettacolo umano e, insieme, superumano resterà in ogni tempo qualcosa che eleva e che affascina, per ogni spirito capace di compenetrarvisi e di comprenderlo.

NOTE

I numeri delle citazioni delle opere di Nietzsche si riferiscono tutti a quelli delle sezioni, dei paragrafi e degli aforismi. L'edizione presa come base è quella tascabile tedesca, i passi che si trovano solo nell'edizione delle opere complete sono contrassegnati con le iniziali G.A.

[1] Questo tratto antitetico è stato particolarmente sottolineato da H. VAIHINGER, *Nietzsche als Philosoph*, 1916; A. DREWS (*Nietzsche als Antipode Wagners*, Preuss. Jahrb. 1919, 1), esagerando questo punto, vuole addirittura vedere in tutta la dottrina di Nietzsche un mero capovolgimento della visione wagneriana del mondo, inasprito dialetticamente. Sui rapporti fra Nietzsche e Wagner cfr. L. GRIESSE, *Nietzsche und Wagner*, 1923, *Nietzsche als Künstler*, presso K. Roretz, *Zur Analyse von Nietzsches künstlerischem Schaffen* (Zeitschrift für Aesthetik, v. XVIII, p. 46).

[2] K. JOËL, *Nietzsche und die Romantik*, 1925 mette in rilievo come caratteristiche romantiche specifiche, oltre il soggettivismo, un eccesso di reattività affettiva e la mutevolezza.

[3] R. RICHTER, *Nietzsche-Aufsätze* (p. 208) dice giustamente: « Solo da Nietzsche è stata creata una psicologia della filosofia in grande stile ». Sul suo talento in fatto di sottigliezza, che ce lo farebbe apparire « più sottile che grande », cfr. S. ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 1911, p. 55.

[4] Starebbe in favore della prima veduta il tono piuttosto presuntuoso che Nietzsche già da giovane usava prendere coi suoi amici; è però la seconda concezione che senza dubbio risponde a tutta la sua natura. Per essa si dichiara anche R. MÜLLER-FREIENFELS, *Persönlichkeit und Weltanschauung*, 1919; O. WEININGER, *Ueber die letzten Dinge*, 1907, caratterizza addirittura Nietzsche come « uno che odia sé stesso » (p. 31, sgg.). F. BERTRAM (*Nietzsche*, 1910) dice circa i rapporti fra Nietzsche e Socrate: « Nel sentimento di amore e, in

pari tempo, di odio di Nietzsche per Socrate, un odio per sé stesso e una trasfigurazione di sé stesso s'incontrano e vanno a costituire una strana unità. Chi odia egli in Socrate? L'uomo e il tipo che più egli ha odiato — l'uomo e il tipo Nietzsche ».

[5] « La mia più forte virtù è il superamento di me stesso. Ma di essa, per lo più, non ho avuto bisogno — io son sempre presso l'abisso! » (*G. A.*, XII, 478). Cfr.: « A partir dalla mia infanzia la massima: 'Il mio maggior pericolo è costituito dalla pietà' — si è sempre confermata » (Lettera a Oberbeck del 14 settembre 1884). Analogamente: « Autosuperarsi è, in me, la forza maggiore; recentemente ho di nuovo riflettuto sulla mia vita trovando che, finora, io non ho fatto altro » (allo stesso, 31 dicembre 1882). È assai caratteristica, anche, una sua frase riferita dal dr. Paneth (1884): « ...Egli mi disse che i dolori fisici lo avevano liberato dal suo pessimismo, per dispetto, per non lasciarsi tiranneggiare dal dolore, per cattiveria, per brama di dominio » (riferito da E. Förster Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches*, II, 2, 1904, p. 484). Nel 1886: « Avanti, mi dico, un giorno sarai guarito; oggi basta *darmi* per guarito. La volontà di salute è la migliore medicina! » (*ibid.*, 375). Analogamente in un abbozzo di preambolo a *M. A.*: « La volontà di salute, il rappresentare la parte dell'uomo sano fu il mio rimedio » (XI, p. 142) (in entrambi i casi « salute » ha anche il significato di benessere psichico).

Per quel che riguarda la malattia di Nietzsche, rileviamo, di passata, che traccie di essa si possono certamente trovare in alcuni passi isolati, senza però che si possa dire che — ad eccezione di « *Ecce Homo* » — una qualunque delle sue opere nel complesso ne sia stata determinata od anche semplicemente influenzata. In genere, gli attacchi, sempre sporadici, del male, valevano solo a dare un ancor più alto tono affettivo a certi problemi, fino ad un estremo soggettivismo — si tratta, cioè, del potenziamento di qualcosa di già presente nel filosofo sano.

[6] L. Andreas-Salomé, *cit.*, p. 136.

[7] Alla veduta di R. H. Grützmacher (*Nietzsche*, 1917[3]): « Nella vita reale, di fronte al mondo circostante, egli non era una forte natura volitiva » e « Nella visione del mondo di Nietzsche la volontà di potenza, nella sua elementarità e nella sua forza superatrice, sta in antitesi con la volontà del Nietzsche reale » (p. 39, sg.), io posso aderire solo con molte riserve. Del resto, la vita pratica (*Morg.*,

440) non era il campo nel quale l'essere di Nietzsche poteva pienamente dispiegarsi: in essa egli, come tutti coloro che gli sono simili, era sempre un po' come un estraneo.

[8] « Il vangelo terreno dell'autonomia e dell'autarchia morale » (H. Maier, *Sokrates*, 1913, p. 627) è anche quello nietzschiano.

[9] Un ottimo ragguaglio circa la posizione complessiva di Nietzsche di fronte a Socrate è dato da H. Hasse, *Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche*, 1918. Circa la sicurezza di sé socratica cfr. H. Gomperz, *Das Problem der Willenfreiheit*, 1907, p. 63, sgg. Anche R. M. Meyer (*Nietzsche*, 1913, p. 34, s., cfr. Bertram, nota 6) concepisce Nietzsche come una « natura problematica » (in senso goethiano).

[10] T. Ziegler, *Friedrich Nietzsche*, 1900: Nietzsche è, in realtà, « il grande solutore di enigmi del suo tempo, al quale egli però, con la sua stessa personalità, fornì il più grande enigma, un enigma, che egli stesso non seppe interpretare né risolvere » (p. 9). Analogamente A. Riehe, *Friedrich Nietzsche*, 1897, p. 14: « Non si confuta una persona — una persona si cerca di capirla ».

[11] H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche*, 1899, Intr., p. XII; in Lichtenberger si ha anche l'idea che l'artista dionisiaco è « una specie di prefigurazione di Zarathustra » (p. 81).

[12] Nietzsche era pienamente consapevole di questo suo rapporto con Schopenhauer: « Io sono lungi dal credere di aver ben capito Schopenhauer: attraverso Schopenhauer ho solo imparato a capire un po' meglio me stesso » (Aggiunte a: *Schopenhauer als Erzieher*). Quanto presto egli abbia preso una posizione indipendente di fronte al suo maestro, lo mostra il suo *Fragment einer Kritik der schopenhauerischen Philosophie* del 1867.

[13] R. A. Riehl (*Friedrich Nietzsche*, 1897, p. 49) accenna giustamente all'aspetto panteistico di questa idea e alla divergenza da Schopenhauer. In questo libro si trova anche una raccolta di passi a ciò riferentisi.

[14] E. Förster Nietzsche riferisce, nella *Neue freie Presse* (10, II, 1921) una frase quanto mai caratteristica detta da Nietzsche a Mazzini, col quale si era incontrato in un viaggio al San Gottardo: « Restiamo senz'altro nel paese delle finzioni, perché sono le finzioni a dare un fascino alla vita e a renderla degna di esser vissuta: non la verità e la realtà ».

[15] Sul complicarsi dei dolori fisici con una sofferenza psichica in Nietzsche cfr. E. Förster Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsches,* II, 2, 1904, p. 917: « Quando egli dice 'Io soffro', ciò non ha nulla a che fare con la semplice salute. Si può affermare con certezza che non di un cattivo stato della sua salute egli soffrì negli anni fra l'81 e l'88, bensì di tutte le scosse psichiche che gli vennero dalle sue stesse concezioni, dagli amici e dai nemici ». L'autrice riporta passi corrispondenti delle lettere di Nietzsche.

[16] L'accusa di superficialità e di sofistica avanzata da Cosima Wagner contro « *M. A.* », da questo libro è giustificata meno che da qualsiasi altro; essa potrebbe colpire, se mai, alcuni singoli aforismi della prima, più antica parte della *Fr. Wiss.*

[17] La posizione di Nietzsche nei riguardi del problema del conoscere oscilla — come A. Drews (*Nietzsches Philosophie,* 1904, p. 406) giustamente nota — fra un *idealismo* che considera come reale solo il mondo della coscienza, un *solipsismo* che vede come reale solo la propria coscienza, un *illusionismo* che nega la realtà in genere, un *realismo ingenuo* che prende il contenuto della coscienza come un mondo oggettivo trascendente, e infine un *realismo del volere* di tipo empirico. Cfr. R. Eisler, *Nietzsches Erkenntnislehre und Metaphysik,* 1902 e R. M. Meyer, *Nietzsche,* 1913, p. 349, sgg. Un importante contributo alla teoria nietzschiana del conoscere è dato da W. del Negro, *Die Rolle der Fiktionen in der Erkenntnistheorie Friedrich Nietzsches* (Bausteine zu einer Philosophie des « als ob », vol. 5), 1923.

[18] Su ciò R. Richter, *Friedrich Nietzsche, sein Leben und sein Werk,* 1903, p. 189: « Nietzsche è ben stato il primo a considerare con perfetta consapevolezza la *posizione* pratica dei valori come qualcosa di diverso dalla *conoscenza* teoretica di essi, basandosi sul principio: non vi sono valori se non come fini individuali della volontà ».

[19] Contro Darwin stanno specialmente i paragrafi 684, 685 della *Volontà di Potenza.* Assumendo questo più tardo punto di vista, si può tuttavia aderire all'idea della Förster Nietsche (*cit.,* p. 437), che la teoria della discendenza delle specie fu intesa solo come un « parlar per immagini ». G. Simmel (*Schopenhauer und Nietzsche,* 1917, p. 254) concepisce il superuomo come un « ideale funzionale », cioè come « la forma umana di volta in volta superiore a quella momentaneamente esistente ». La discussione più approfondita di tale questione si trova in R. Richter, *Nietzsches Stellung zur Entwicklungslehre und Rassentheorie,* in *Essays,* 1913.

[20] « L'umanità deve lavorare continuamente per generare alcuni grandi uomini » (III *Unzeitgemässe Betrachtungen*). « Mediante felici invenzioni si può produrre il grande individuo in modo affatto diverso e ben più alto di quel che finora è accaduto ad opera del caso » (*Wir Philologen,* 199). « Ma gli uomini possono decidere coscientemente di evolvere in una civiltà nuova, mentre prima ciò accadeva incoscientemente e casualmente » (*M. A.,* I, 24).

[21] H. Lichtenberger (*La philosophie de Nietzsche,* cit.) ricorda Blanqui, *L'éternité par les astres,* 1871 e Gustave Le Bon, *L'homme et les societés,* 1881. G. Naumann, *Zarathustra-Kommentar* (IV, 1901, p. 245, sgg.), inoltre Paul Mongré (F. Hausdorff), *Tod und Wiederkunft* (Neue Deutsche Rundschau, X, fasc. 12) e P. Rosegger, *Onkel Sonnenschein* (Westermanns Monatshefte, settembre 1900). Il ritorno della stessa civiltà e degli stessi culti col ricorrere delle stesse congiunture stellari fu del resto insegnato anche da Sigero di Brabante, principale esponente degli Averroisti latini, nel XIII secolo. Nelle *II Unztgm.* (e al principio delle III) Nietzsche aveva respinto quella idea quasi burlandosi di essa ed opponendole « il contesto veramente storico di cause ed effetti » che, « completamente conosciuto, dimostrerebbe solo che dal giuoco di dadi del futuro e del caso non potrà mai sortir fuori una seconda volta qualcosa di assolutamente identico ».

[22] Questa supposizione è anche condivisa da P. S. Möbius, *Nietzsche,* cit., p. 103, sgg. e T. Ziegler, *cit.,* p. 20.

[23] Qui si può riconoscere un'influenza degli scritti di E. Dühring che Nietzsche lesse accuratamente, sia pur respingendone, nel complesso, le idee. Così sua sorella riferisce che verso la metà del 1881 egli si fece procurare da lei il *Corso di filosofia* di Dühring. Nietzsche si è ripetutamente occupato di Dühring anche in seguito, ed è assai strano che non si sia sentito urtato dal carattere profondamente plebeo di questo spirito.

[24] Del tempo della *Frohe Wissenschaft* (*G. A.,* XII, 116): « La mia dottrina dice: viver così, che tu debba *desiderare* di tornare a vivere — è il còmpito: perché, in ogni caso, tu tornerai ». Del tempo del *Zarath.* (XII, p. 405): « Supremo fatalismo, identico però col caso e con la creatività (nessun ordine di valori nelle cose! Esso è da crearsi!) ».

[25] Così anche E. Horneffer (*Nietzsche Lehre von der ewigen Wiederkunft,* 1900, p. 21) ritiene che « un volere etico sia il padre della sua filosofia », cioè che Nietzsche mantenga questa idea, di cui ricono-

sce l'inconsistenza teoretica, per motivi etici. Del pari, R. M. MEYER, *Nietzsche*, cit., p. 445: « È un autosuperamento voluto in sé stesso, è un'ascesi che qui egli pratica: il superamento del pessimismo deve portarsi fino al punto inaudito di salutare l'eterno ritorno come una lieta novella ». ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche*, cit., p. 228 paragona quella teoria ad « uno sprone doloroso che deve incitare a crearsi ad ogni prezzo una nuova speranza, un nuovo senso e un nuovo scopo della vita ». E. BERTRAM (*cit.*, p. 130): « Psicologicamente, la dottrina dell'eterno ritorno è senza dubbio una forma estrema di automartirio, una negazione eroica dell'originaria angoscia shopenhaueriana per la vita ».

[26] Del pari, Paul DEUSSEN (*Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, 1901, p. 106): « La volontà di potenza, di cui Nietzsche vuole lo sviluppo, se rettamente intesa, sta nella direzione della negazione e non dell'affermazione [della vita], questa avendo per caratteristiche principali la sensualità, la debolezza e l'incapacità per ogni cosa grande. Ovvero, se si preferisce una diversa terminologia, la volontà di potenza è una affermazione [di vita] non individuale, ma superindividuale ».

[27] Qui può aver agito l'influenza di W. H. ROLPH (*Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationelle Ethik*, 1882, 1884) ove ci si domanda su che propriamente si basi l'evoluzione delle specie in Darwin, la mera conservazione della vita potendo produrre solo delle specie stazionarie. Perciò Rolph suppone che la lotta per una maggior quantità di nutrimento porti quasi gli esseri viventi di là da sé stessi. Contro Darwin Rolph rileva: « La lotta per l'esistenza è, in realtà, un tendere ad un aver di più, ad un accrescimento di vita ed è indipendente da ciò che, volta per volta, si trova come nutrimento. Essa si verifica in ogni periodo, anche in condizioni di abbondanza » (p. 96). Sulla forma che questa idea assunse in Nietzsche cfr. anche A. TILLE, *Von Darwin bis Nietzsche*, 1895, pp. 22, sgg.

[28] Come R. M. MEYER (*cit.*, p. 201, sgg.) giustamente rileva, è errato pensare che la dottrina della volontà di potenza sia sorta per contrasto con l'impotenza propria alla volontà di Nietzsche: Nietzsche era un uomo di una forza volitiva eccezionale che sempre diede buona prova di sé. Ciò vale anche per A. ADLER (*Der nervöse Charakter*, 1912, pp. 18, sgg.), quando si riferisce a Nietzsche. Adler deduce la volontà di potenza da un sentimento della propria inferiorità e da una

conseguente tendenza supercompensatrice. Ma è W. WINDELBAND (*Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1912, p. 563) che più di ogni altro ha disconosciuto la natura di Nietzsche nello scrivere: « È il professore nervoso cui piacerebbe essere un tiranno dissoluto ». Nietzsche non aspirava per nulla ad esercitare una tirannia su altri — in ciò avrebbe fatto, del resto, una assai cattiva figura. Ma, quanto ad esser un tiranno verso di sé, ciò egli non se lo fingeva, ma lo era realmente.

[29] Circa questo frazionamento della volontà di potenza si potrebbe anche ammettere, come fattore laterale, un influsso di P. MAINLÄNDER, come sembra risultare da una osservazione del tempo del *M. A.* (*G. A.* XI, 49). Circa l'indole unilateralmente musicale di Nietzsche, cfr. BERTRAM, *cit.*, pp. 102, sgg.

[30] Cfr. *Wille zur Macht*, § 569: « Il mondo dei 'fenomeni' è il mondo ordinato che *noi sentiamo reale*... L'opposto di questo mondo fenomenico non è il 'mondo vero', ma il fondo informe e informulabile del caos delle sensazioni — dunque *un'altra specie* di mondo fenomenico, per noi inconoscibile ». Sui rapporti del relativismo e del prospettivismo di Nietzsche col suo concetto di vita cfr. A. LIEBERT, *Die geistige Krise der Gegenwart*, 1923, pp. 108, sgg.

[31] J. M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885, che Nietzsche ha conosciuto ed annotato. Le annotazioni marginali sono state pubblicate nella edizione tedesca, che ha per titolo *Sittlichkeit ohne Pflicht*, a cura di E. Schwarz (1909). L'accennata nota di Nietzsche si riferisce alla p. 283 dell'originale.

[32] T. ZIEGLER, *cit.*, p. 146, sg. Del resto, anche prima Nietzsche aveva avuto in vista non tanto una « superumanità » quanto alcuni esemplari individuali di essa; più tardi il loro numero fu però ristretto. Cfr. E. HORNEFFER, *Der moderne Individualismus*, Kant-Studien, XXIII, 1919, p. 423.

[33] BERTRAM, *cit.*, p. 132 giustamente rileva: « Tutta la psicologia nietzschiana *è* un'ascesi ».

[34] Alla nascita o origine quale sorgente della morale dà gran peso anche E. WESTERMARK, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, I, 1913 (trad. ted., p. 136, sgg.): vi si trovano molti dati della storia della morale.

[35] Sull'affinità fra cesarismo e plebeismo e, in connessione con ciò, sull'opposizione fra potenza e valore, cfr. O. EWALD, *Gründe und Ab-*

gründe, 1909, I, p. 235, sg. Sull'abitudine di Nietzsche di concepire gli sviluppi tipici in modo mitologico, come atti storici di un dato tempo, cfr. R. M. MEYER, *cit.,* p. 530.

[36] Su quest'ultimo punto, cfr. SIMMEL, *cit.,* p. 200, sg., e RIEHL, *cit.,* p. 111. Del resto, in E. DÜRING (*Der Wert des Lebens,* 1891, 4ª ed., pp. 3, sgg.), che Nietzsche ha conosciuto, si trovano accuse contro il cristianesimo che corrispondono quasi alla lettera a quelle nietzschiane. Sui rapporti di Nietzsche col cristianesimo cfr. l'approfondita esposizione di H. RÖMER, *Nietzsche,* 1921, II vol., p. 309, sgg.

[37] Lo stesso Nietzsche ha avuto occasione di esprimere questo dubbio: « Gli *istinti della decadenza* si sono fatti signori degli *istinti di ascesa...* la *volontà del nulla* si è fatta signora della *volontà di vivere* - è vero? Non vi è forse una maggiore garanzia della vita, della specie, in questa vittoria dei deboli e dei mediocri? » (*W. z. M.,* § 401). « Che cosa è utile, infine? Si deve domandare: utile *per che cosa?* Ad esempio, ciò che è utile per la *durata* dell'individuo potrebbe non esserlo per la sua forza e il suo splendore » (§§ 647 e 684, 685).

[38] Per non dilungarmi, debbo rinviare al mio *Psycho-psysisches Problem,* cit., dove questi rapporti sono stati ampiamente trattati.

[39] Qui si sarebbe portati a differenziare i concetti di *morale* e di *etica,* se quest'ultima, nell'uso corrente, non avesse già il senso di *scienza* della morale. Cfr. H. KEYSERLING, *Das Gefüge der Welt,* 1906, p. 333: « La *morale* rispecchia le condizioni di esistenza della società, l'*etica* di un uomo designa invece la sua legge propria personale, la forma del suo essere e della sua vita individuale, in sé, senza riguardo pei suoi rapporti coi postulati della collettività ». Alla stessa opposizione allude il titolo dell'opera, d'intonazione essenzialmente nietzschiana, di R. N. COUDENHOVE-KALERGI, *Ethik und Hyperethik,* 1921.

[40] E. FÖRSTER NIETZSCHE, *cit.,* II, 2, p. 417: « Una vita senza uno scopo, senza un deciso autosuperarsi, il fiacco abbandonarsi al piacere e alle comodità, che i superficiali e i gaudenti chiamano vivere, è quel che propriamente gli ripugnava — è cosa sopportabile e comprensibile nei meno dotati, ma disprezzata dai migliori ».

[41] Su ciò H. GOMPERZ, *Die Idee der überstaatlichen Rechtsordnung,* 1920, p. 27, sg.

[42] ANDREAS-SALOMÉ, *cit.,* p. 198. Il detto di Nietzsche: « La mia filosofia è diretta verso una *gerarchia,* non verso una morale individualistica » (*W. z. M.,* § 287) non va a contraddire ciò ma si spiega con quel che segue: « Il sentire da gregge domini nel gregge — ma non di là da esso ». Ciò vuol dire: per chi, come rango, sta *al disopra* del gregge vi è però una morale individuale. « Individualistico » per Nietzsche, che ama dare alle parole legate ad un certo stato d'animo un senso affatto inusuale (ad esempio: « cattivo » = forte, tenace, fiero, negatore) coincide per lo più con « socialistico » (*W. z. M.,* § 859). Cfr. § 873: « Nel volgare 'egoismo', proprio il 'non-Io', l'essere medio spregevole, l'uomo-specie vuole conservarsi ». Su Nietzsche quale educatore e formatore di uomini cfr. M. HAVENSTEIN, *Nietzsche als Erzieher,* 1922.

[43] Cfr. C. E. EHRENFELS, *Werttheorie und Ethik,* Viertj. f. wiss. Ph., 1893.

[44] La relazione psicologica fra i sentimenti di rispetto e quelli di timore è stata sottolineata da S. KÖRNFELD, *Das Rechtsgefühl* (Ztsch. f. Rechtsphilosophie, I vol., 1914, p. 154). Usando la terminologia di Körnfeld, Nietzsche apparterrebbe a quell'altro tipo di uomini, nei quali predominano « gli affetti del gruppo della collera ».

[45] Lettera a Maldive von Meyenburg del 24 marzo 1875. R. M MEYER (*cit.,* p. 310) rileva giustamente, riferendosi al detto di Nietzsche: « Bisogna imparare ad amare, ad essere buoni, fin da giovani »: « Perché i critici moralizzanti di Nietzsche amano tralasciare tali frasi e sempre si rifanno al 'Sii duro' — nato esso stesso da amore e bontà? » Molto adeguatamente SIMMEL (*cit.*) vede nell'« amore per il lontano » nietzschiano una « tecnica lungimirante dell'amor cristiano per il prossimo ».

[46] *Etica,* V, 19: « *Qui Deum amat, conari non potest, ut Deum ipsum contra amet* ». Cfr. *Dichtung und Wahrheit,* XIV libro. Il detto goethiano si trova nel *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* IV libro, 9 cap.

[47] A. STÖHR, *Kampf und Bündnis der Ethiken,* 1895, p. 9: « L'aspirazione alla potenza per la potenza rientra di solito nel dominio dell'anti-etico o, almeno, in quello della degenerazione ». Cfr. anche p. 12: « La genealogia nietzschiana della morale, che del resto non contiene una genealogia né tratta di morale, è in essenza una esposizione da maestro delle modificazioni allotropiche di quel che vi è di volgarmente anti-etico nel danno recato ad estranei e dell'anti-etico diabolico ».

[48] Quando F. MÜLLER-LYER (*Der Sinn des Lebens,* 1910, pp. 83, sgg.) rimprovera a Nietzsche un « darwinismo sociale » (la civiltà pensata come una semplice continuazione dell'evoluzione animale) e una « zoologia della civiltà », ciò può valere nei soli riguardi di alcu-

ne deviazioni di Nietzsche; si disconosce però il motivo etico-imperativo legato alla sua nozione di educazione dell'umanità — e la forza datrice di senso di un tale motivo a lui importava infinitamente di più che non i possibili risultati concreti di quell'educazione.

[49] M. von MEYSENBURG a P. Rée: « Veda, è nuovamente la strana oscillazione fra le due nature che lottano nel suo petto; l'una, che doveva esser conservata, egli lascia che sia vinta e si rammarica eternamente che venga oppressa » (*Mem. einer Idealistin,* II, p. 315) — il che caratterizza un antagonismo continuatosi in tutta la vita di Nietzsche. Cfr. la lettera di Nietzsche a Overbeck del 2, II, 1885: « Adesso la vita per me consiste nel *desiderio,* che tutte le cose possano stare in modo *diverso* di come le intendo e che qualcuno mi possa non far credere alle *mie* verità ».

[50] Perciò quando O. SPENGLER (*Untergang des Abendlandes,* I vol. 1918, p. 492) dice di Nietzsche: « Egli volle essere ad un tempo uno scettico e un profeta, un critico della morale e un creatore di morale. E ciò è inconciliabile » — ciò vale solo quando i due còmpiti vengono confusi, ma non dove Nietzsche nella « morale » da creare intende qualcosa di affatto diverso dalla morale che egli fa oggetto della sua critica.

[51] Assai giuste queste parole di J. BURCKHARDT (*Weltgeschichtliche Betrachtungen,* 1918, 3ª ed., pp. 366, sgg.): « La vita sarebbe insopportabile se, per via di un adeguato premio ai buoni e di un castigo per i cattivi, quaggiù, i cattivi, per opportunismo, si mettessero a fare i buoni: poiché essi resterebbero pur sempre irrimediabilmente cattivi ».

[52] O. SPENGLER (*cit.,* vol. I, p. 531) dice, a tale riguardo, sebbene esagerando alquanto: « È significativo che Nietzsche veda estremamente chiaro non appena il problema riguardi ciò che va infranto, o mutato di valore; si perde invece in generalità nebbiose non appena si tratti del perché, del fine ».

[53] *Ideen zu einer allg. Geschichte in weltbürgerl. Absicht,* 1784, IV; *Kritik der Urteilkraft,* § 83.

[54] *Mutmassl. Anfang der Menschengeschichte,* 1786; *Streit der Fak.,* 1798, II, § 7; *Kritik der praktischen Vernunft,* II parte (dottrina del metodo). È strano il caso del frequente ricorrere del nome « Zarathustra » negli ultimissimi appunti di Kant. Così nelle frasi, concepite verosimilmente come titoli, « Zoroastro, o la filosofia raccolta in un unico principio nell'insieme del suo contenuto »; « Zoroastro: l'ideale della ragione fisicamente e, ad un tempo, moralmente pratica riunita in un unico soggetto sensibile ». Su ciò E. ADICKES, *Kants Opus posthumum,* 1920, p. 728.

[55] *Kritik der prak. Vernunft,* prima parte, libro terzo.

[56] REICKE, *Lose Blätter,* I, 9, sgg.

INDICE

L. 2.000